

El Amor en la Filosofía Actual: en Michele Federico Sciacca

DR. FABIO ZANONI

Profesor de Historia de la Filosofía Medieval

1. FORMACIÓN FILOSÓFICA DE M. F. SCIACCA

Sciacca ha escrito una obra autobiográfica, "Mi itinerario a Cristo", que junto con "La Clepsidra", exime de una búsqueda más objetiva.

Nacido en Giarre (Catania, Sicilia - Italia) el 12 de julio de 1908, hizo sus estudios tradicionales en el seno familiar, para pasar luego al Secundario y Liceo Clásico. La primera influencia que acusa es de Aliotta y los *Diálogos* de Platón ("mi Platón"), sobre los cuales prepara su examen de madurez a los 16 años.

Demuestra una destacada inclinación a las letras y lee ávidamente a D'Annunzio, las novelas francesas de la mitad del siglo XIX y Nietzsche (en el cual busca la sed de Dios y el problema filosófico central del hombre). Luego el problema filosófico moral lo empuja hacia el idealismo neohegeliano y, en 1926, su problema es Kant y las reservas sobre el Cristianismo (la "Imitación de Cristo", confiesa, "le irrita"). El juicio sobre la moral cristiana es negativo.

El siguiente paso es una fuerte vinculación con el idealismo trascendental: Fichte (con la duda si "puede fundamentar la persona y los valores que la constituyen como persona de valor"). En la Universidad de Nápoles hace su encuentro con Croce, del cual tiene (menos por "Estética") un sentimiento de profunda desilusión, y encuentra también a Gentile, que reconoce coherente y satisfactorio. Dirá de sí, que es "un gentiliano... discípulo de Aliotta".

Sus estudios sobre el empirismo inglés desde Bacon hasta Hume (que reconoce como cientifismo más que filosofía) se traducen en la tesis de licenciatura: "La filosofía de Thomas Reid".

A este esfuerzo parcial sigue un tiempo de lectura sistemática de los clásicos "desde Platón hasta Kant", que le lleva cuatro años de tiempo, luego del cual aparecen sus primeras publicaciones históricas en revistas peninsulares, que en 1934 ha reunido en dos volúmenes. Es el tiempo en que polemiza "con todo el mundo".

En 1934 publica su ensayo "El problema de la individualización en Duns Scoto y Santo Tomás" y es "apasionadamente polémico en los juicios sobre Santo Tomás y el tomismo". Al mismo tiempo combate decididamente al ídolo italiano Croce.

Más tarde aparece una profunda evolución teórica y cambios fundamentales: en 1934, en la Revista "Ricerche filosofiche", publica un ensayo sobre la "Crisis del Idealismo". Es entonces cuando se inicia en la Neoescolástica, sin ser tomista. Dostoiesky (el problema del mal y del dolor en el Cristianismo; magisterio hacia Cristo; problema del hombre integral resuelto en el Cristianismo) y Pirandello (¿dónde está la consistencia de la persona?) sirven para alejarse cada vez más del idealismo. Entonces también repudia la interioridad vacía de Gentile.

Recibe una influencia (no intencionada) de Armando Carlini y Augusto Guzzo; encuentra a Blondel ("cuyas obras he meditado largamente"). Entonces también reconoce el relativismo de Aliotta y las influencias recibidas anteriormente para rechazarlas, y aparece las "Líneas de un espiritualismo cristiano" (1936) primer esbozo de su sistema: eliminación del yo trascendental, afirmación de la realidad de las personas singulares, búsqueda de fundamentación de lo moral, existencia creadora de Dios.

En 1935 estudia apasionadamente a Rosmini, debido a un trabajo encargado por Gentile. Contrariamente al Maestro, encuentra a Rosmini "en la línea clásica del pensamiento cristiano: la línea platónico-agustiniana". Con San Agustín es Rosmini "su" pensamiento, sobre cuya moral escribe. Sigue "La Metafísica de Platón; el problema cosmológico"; "Teoría y práctica de la voluntad" y otras obras menores.

Aparece en su panorama personal y filosófico un gran acontecimiento: su conversión al Cristianismo (en el pensamiento por Rosmini y fundamentalmente por la gracia divina). Es cuando inicia la búsqueda de una filosofía cristiana en el problema moral y de la persona, ayudado por Rosmini y Blondel (a quien, en parte, como a Pascal, rechaza en lo referente a los puntos "exigenciales"). Quiere fundamentar especulativamente una "metafísica que, al modo agustiniano y rosminiano", llamó "Metafísica de la Verdad".

Y concluye: "El orden histórico de mi pensamiento está ya definitivamente trazado: Platón, San Agustín, Vico, Rosmini, Gentile, como fuentes de inspiración; Descartes, Spinoza, Kant, como línea de motivo crítico, de la que arrancho para la crítica más radical, pero constructiva, de las corrientes filosóficas y culturales contemporáneas". ("Mi itinerario a Cristo", 99).

2. SÍNTESIS DE SU FILOSOFÍA: "LA METAFÍSICA DE LA INTEGRALIDAD"

Como Lavelle en Francia, Sciacca no ha terminado su obra filosófica, pero representa una teoría definida del espiritualismo cristiano, sobre todo metafísico. Su itinerario, desde el immanentismo, lo ha llevado al descubrimiento de la

interioridad en Rosmini, Platón y San Agustín ("Problema de Filosofía", "La filosofía moral de A. Rosmini", "La Metafísica de Platón", "Pascal") hasta una madurez definida ("San Agustín", "Existencia y consistencia", "Filosofía y Metafísica", "La interioridad objetiva", "El hombre, este desequilibrado", "Acto y Ser", "Como se vince a Waterloo", "Muerte e Inmortalidad"). El mismo ha definido y dado nombre al "*espiritualismo cristiano*", demostrando una gran influencia en Italia y en el extranjero.

Su filosofía está encaminada a la *autodisolución del idealismo subjetivo*. Coparticipa críticamente la situación concreta de la crisis idealista desde Descartes hasta Gentile, donde la razón "pone" la verdad, negación de la misma por la consciencia subjetiva de Locke, el fracaso kantiano inmanentista, la falsa elaboración de Fichte y Schelling, el trascendentalismo de Hegel, hasta la eliminación de "lo otro" por Gentile (en el cual todo pensamiento es "acto"). La absolutización de la razón ha eliminado el "fundamento" de la verdad, negándola y negando a Dios, en un puro "mundanismo". El caos "teologal" de la razón, es la fuente de la disolución del racionalismo (desde lo absoluto a la autodestrucción por una parábola inmanentista-idealista). El existencialismo mismo, para Sciacca, es hegelismo consecuente, menos cuando es auténtico en la filosofía del existente, no resuelto en la *existencialidad abstracta* (hegelismo) sino concreta y encarnada ("Filosofía y Metafísica", 65). O la filosofía queda en la inmanencia de la razón (y se destruye) o encuentra en sí misma la exigencia metafísica, que es la trascendencia. Esto es posible desde lo concreto, desde la interioridad. La metafísica clásica ha sido una cosmología: de la experiencia externa; la verdadera metafísica es posible en la interioridad, "agustinismo esencial", de la experiencia interna. Encuentra una feliz contradicción gentiniana interna "entre el espíritu como infinita actualidad de sí mismo y el contenido, que no adecua nunca a esa actualidad". Por ello el pensamiento trasciende todo contenido y es inadecuado" ("La Filosofía, hoy", I, 118). El actualismo exige un camino de interioridad y la exigencia interna del acto la trascendencia. Aparece en Sciacca una *línea interiorista-trascendente* que va desde Platón y San Agustín hasta Rosmini. La crisis filosófica implica su reconstrucción en la misma razón que reconoce la trascendencia, en la presencia del ser en el "yo", con la implicación de la creación de los otros seres, como "presencia en nosotros de alguna cosa que nos orienta y sobrepasa hasta la Trascendencia en sí" ("Filosofía y Metafísica", 10). El camino es el siguiente: *dialéctica de la co-presencia y la hipótesis Dios*, por el cual el acto del pensar es experiencia integral del ser objetivo, síntesis ontológica primitiva, como metafísica del hombre (con Stefanini: el ser es siempre personal) no es "dato" sino "acto" intuido por la mente, dialéctico, como "presencia y ausencia del ser, pero la ausencia está condicionada por la presencia" ("Atto ed Essere", 15). La co-presencia es identidad y oposición, implicación. Dios aparece como problema de la existencia y la razón ("Filosofía y Metafísica", 163) no como presencia ontológica inmediata, sino analógica, que desemboca en la "hipótesis prohibida", convergencia total del hombre, autodestrucción en la negación de Dios.

La interioridad objetiva revela la verdad y estructura del espíritu, lo absoluto y contingente, en síntesis ontológica primitiva del juicio y constituye la síntesis gnoseológica ("La interioridad objetiva", 86). Es objetividad y subjetividad.

Acto y ser, inmortalidad: la conciencia de un objeto es acto, es presencia, no total en el contingente (como Lavelle) sino cierta ausencia de la totalidad, es un hacerse ("Atto ed Essere", 16). La ontología de Sciacca quiere ser siempre dialéctica, dinámica y concreta. Al acto objetivo llama Sciacca (con Rosmini) la "Idea del ser" o ser como Idea (esencia del ser). El acto de existir es originario y la existencia sentimiento fundamental (volitivo-intelectivo). Todo es acto del sujeto y objeto. Se separa de Lavelle, diciendo que la mente finita es acto y el ser también en síntesis ontológica (Lavelle: en cada acto finito se presenta el Acto del ser que es la presencia del ser total). Los hechos son devenir y desarrollo el acto del existente (hacerse: desarrollo interno). La prueba de la existencia de Dios, del cual no hay "concepto" sino sentimiento, inicia cuando a Dios "se siente" como Idea. "Existe el Principio Absoluto que piensa a un tiempo la Idea o la esencia del ser y el ser existencial real, y, pensándolos, los hace existir al uno y al otro simultáneamente". "La Idea es el nexo que une lo creado al Creador" ("Atto ed Essere", III). Y como la existencia es sentimiento, *sentir a Dios es también amarlo*, o, si se quiere, *de Dios se tiene inteligencia de amor*. El amor es el vínculo entre subjetividad (ser existencial) y objetividad (ser como idea) a través del *ser moral* (forma de la voluntad) que es la "idea amada por el sujeto" (o. c., 99). El existente en la intuición de la Idea *ama el ser propio* y actualiza el vínculo ontológico entre los actos de sujeto-Idea. El ser es moral cuando es amado. La voluntad (principio subjetivo) convierte al ser intuitivo en *ser amoroso* (síntesis de libertad, "violenta sed de don" de sí, sin límites y "sin posibilidad de ser adecuado y expresado"). En contraposición con el amor, el "tener" se debilita en el mismo arrojamiento violento del amor, *que es solamente amor a y de las personas*, y por ello, *vehículo de la reciprocidad de las conciencias*. El don absoluto autoanonadiza en la relatividad, que requiere el Ser Absoluto. *Sólo Cristo es el supremo amor*. Sciacca, siguiendo a San Agustín, Duns Escoto, Pascal y Rosmini, instaaura en la crisis del pensamiento moderno el *ordo amoris* universal, necesidad intrínseca del mundo actual.

En fin, el acto es inmortal, pues la conciencia trasciende todos los actos, que no pueden agotarla. La muerte es experiencia del hombre, acto, como experiencia del espíritu consciente, inmortal. El espíritu quiere la muerte para no morir (y el animal no muere), acto personal del hombre solo, último acto *personalizante*, y la inmortalidad es personal, en la subsistencia del acto intelectual primero, independiente del cuerpo ("Morte e Inmortalità").

3. LA TEORÍA DEL AMOR Y SUS PRESUPUESTOS

Acabamos de ver como aparece la teoría del amor de Sciacca en la "Metafísica de la integralidad", que representa el núcleo central de su pensamiento. Antes de analizarla en sus obras concretas y en el desarrollo personal a través de la trayectoria de su itinerario filosófico, conviene examinar los presupuestos de la misma teoría, que podemos sintetizar en el análisis del HOMBRE de Sciacca.

- a) El hombre, en la totalidad de su persona, está implicado en el objeto de la ontología, que se refiere siempre al hombre concreto. En Sciacca antropología y ontología se identifican. Es el primer presupuesto que conviene tener presente.
- b) La pregunta fundamental ontológica no es qué es el ser, sino "¿quién es el ser?". Se trata de un sujeto que tiene experiencia del ser (dado en cada experiencia). El ente finito, real, subsiste en el individuo (*sujeto*: individuo sensciente humano; *sujeto humano*: sensciente e inteligente; yo: autoconocimiento de sí como ser activo), como sujeto espiritual, integralidad de los elementos en unidad, que es la *persona humana*, ordenada a la Persona Absoluta ("L'uomo questo squilibrato", 44). La persona es depósito de la verdad (lo divino en el hombre), testimonio de su ser (valor), que implica el Valor trascendente. Este segundo presupuesto, más complejo que el anterior, es esencial a la comprensión de la estructura del amor. Persona y valor son ordenados, en el hombre, a lo transfinito y el desarrollo del hombre como persona es la personalidad, mientras que el devenir como individuo es la individualidad. El predominio del egoísmo (opuesto al amor) es del individuo, que se hace persona y produce la personalidad inmoral. Cuando la persona es la que "personaliza" al individuo, también genera la personalidad inmoral. La persona es así la unidad de los actos realizada por el valor, vocación del ser. De esta manera también la educación es autoeducación como "personalización" coherente.
- c) Nuestra *conciencia*, por otra parte, tercer presupuesto, es *comuniónista* (unión y comunión con personas), no colectividad (estado, instituciones y sociedad marxista) de los individuos. Anteriormente hemos visto el papel que corresponde por correlación aquí al amor.

Para comprender todo esto mejor, conviene entrar más profundamente todavía en la antropología sciaquiana, para encontrar su rosmíniano *sentimiento fundamental*, que es el sentir como modo fundamental de existir (sentir del sentir), que incluye la conciencia del propio cuerpo. Junto existe la *intuición fundamental* del ser (intelección fundamental connatural con el sentimiento anterior) (o. c., 126). Conviene distinguir: con la intelección fundamental

se capta el ser en su infinitud y con el sentimiento fundamental se capta unido al cuerpo. En definitiva el hombre es dos síntesis ontológicas originarias, *diálogo* hacia el infinito, esencial "desequilibrio". La actualización del hombre es plena por y en el infinito, al cual lo lleva el "*ordo amoris*". La conciencia es de ser un hombre creado (conciencia de creatureidad) en cuanto es un "querido-volente", un "pensado-pensante", *un acto creado por un acto de amor*, que está en "hacerse" ("farsi"), como naturalmente trans-natural (o. c., 125).

Hay *Hay un enigma en el hombre*: está en estado trans-natural que reduce a pura imaginación el "estado natural del hombre" que, no ha existido nunca. Es co-presencia de bien y mal, dialéctica, en una alternativa (no en ambigüedad), con voluntad polivalente, en la síntesis del acto moral (como visto anteriormente). "La verdadera moralidad se sitúa en las antípodas de las éticas del hábito bueno". El acto es presencia cotidiana, no creado por repetición (o. c., 244).

¿Por qué? *porque es moral del amor* (vínculo entre el existente y el ser como Idea), como amor del ser (el acto es siempre sensitivo-intelectivo-volitivo), siempre "inteligencia de amor" ("Atto ed Essere", 99), intelecto amoroso que vive la Idea y los valores encarnados (*que se aman personificados*). La historia es de la persona, expresión de valores personales, implicación de "verum" y "factum" (Vico) y es libertad ("la escribe Dios con la libertad del hombre"). La inteligencia de amor es la inteligencia moral (que constituye el "incómodo" acto moral), de la persona, desequilibrio, escándalo, perenne darse en el amor, como "voluntad de don de todo a Dios a través del amor al prójimo; es querer 'en' este mundo y en amor por todo lo creado 'para' el otro mundo". ("L'uomo, questo equilibrato", 294).

Es una lógica propia del amor del infinito y de la vida.

La filosofía de la integralidad es la que indica, desde dentro de sí misma, y en la crisis del pensamiento moderno, la verdad del *Dios Encarnado, supremo acto de amor*.

UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

4. EL TEMA DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO JUVENIL DE M. F. SCIACCA

En este período vive bajo las influencias de Aliotta, Gentile y Blondel, pero quiere integrar los temas del espiritualismo a través de una crítica filosófica, en las corrientes modernas.

Conjuntamente sufre la crisis del actualismo y autoconsciencia, y esboza un itinerario propio:

— *El momento lógico*: la realidad como relación y ruptura de la inmanencia del acto concreto de experiencia: sensación, percepción y concepto. "El pensamiento no es creador de los objetos, sino constructor del mundo de la experiencia" ("Linee d'uno spiritualismo crítico", 62).

La filosofía es ciencia del espíritu "es vida y la ciencia esquema" ("Problemi di Filosofia", 25). Hay autoconsciencia y exigencia de la trascendencia ("El acto

de autoconsciencia escapa a todo juicio y en el acto de consciencia de sí, hay abertura a la trascendencia”).

— *El momento estético*: es la realidad fantástica y la interioridad. La realidad es toda la actividad lógica, estética, moral, teológica, en una integración de la única actividad del espíritu. “El pensamiento es acto del pensar, que es un querer pensar. El acto no lo es jamás de un pensar teórico, sino de un pensar que es también querer. No existe ni puro querer ni un puro pensar” (o. c., 98-99).

La actividad estética capta los objetos particulares “para adecuarlos a una realidad ideal, a la forma estética”. El arte es el instante infinito, armonía perfecta del mundo que es “totalidad fantástica”. “No tiene un fin fuera de sí”, como actividad del sujeto volente.

— *El momento moral*: es la acción como relación, como *acto de amor*.

La acción: acto de voluntad y pensamiento, que excluye todo modelo de vida.

El bien: no modelo, sino “perenne acto de vida” (“L'uomo non é fatto, ma si fa”).

Hábito: su mecanismo se contrapone a la acción.

Libertad: el determinismo explica e implica la libertad (sigue a Blondel en la IIIa. parte de “L'action”, 1893).

La acción, por lo tanto, como para Blondel es universalidad e interioridad plena, de la cual surge una necesidad de relación. “Yo siento que mi relación social con los otros hombres es de interioridad-exterioridad y que en ella falta aquella intimidad plena de la que va en búsqueda mi alma” (o. c., 130).

Surge de toda la estructura de la acción moral una exigencia: *Tu devi amare*, suprema ley de la voluntad (siguiendo a la Escuela Franciscana y Blondel): *amar siempre, universalmente*. “Ogni atto della tua volontà, sia un atto di amore” (o. c., 131).

Hay una integración del pensamiento (conocimiento) y del amor a través de la acción. Sciacca cita a Blondel: “El ser es amor; pues no se conoce nada si no se le ama” (L'Action, p. 44). Hay una comunicación necesaria *con el otro* en el acto de la voluntad que es amor-conocimiento, experiencia concreta viviente.

La ley moral (o amor) es “el acto del ser” y junto “deber ser”, que implica siempre un esfuerzo de adecuación que le impide detenerse. Por consiguiente, la relación que se establece entre sujeto-objeto, es siempre una *síntesis de amor*.

Con la naturaleza: se forma el espíritu una nueva relación con el mundo. “La acción es amor y amor es amor de alguna cosa que es real en esta fecunda relación que, sólo en este sentido, se puede llamar creadora” (o. c., 134; ver también “Problemi di filosofia”, 65, y “Teoria e pratica della volontà”, 46).

El *amor*, como experiencia en acto, se acerca al arte y se hace una sola cosa con la religión. De la realidad interior, la armonía del universo en la ley universal de amor, obra colectiva de colaboración para su realización. *El Cristianismo* es acto de amor: “no es una religión entre tantas, sino la revelación que la huma-

nidad halla de sí misma, más amplio punto de vista" (o. c., 137). Todavía Sciacca no se ha convertido al Cristianismo, y esta afirmación representa una exigencia filosófica contra Gentile. Insiste: se necesita trascendencia, religión, como exigencia de la experiencia concreta.

En este primer esbozo metafísico la religión no es (como más tarde) absolutamente trascendente a la filosofía. *Pero el acto de amor ya aparece como solución del problema moral y de la religión, junto con el de la individualización*: "todo individuo es tal por cuanto ama: su personalidad o realidad es el grado de conciencia que él mismo se crea" (o. c., 141). Sigue en ésto a Blondel otra vez, pero sin poner límites en el acto de amor, "la personalidad o individuación no tiene límites —dice Sciacca—; la actividad del individuo va al infinito. El individuo no es realidad bella y hecha, sino una realidad en fieri".

Este importante punto de vista filosófico, aparecerá en "essere e amare" de "L'uomo, questo squilibrato" y de "Atto ed Essere", pero sin tener las mismas implicaciones doctrinales.

Conviene observar que estamos a mucha distancia de la individuación aristotélica por un lado, y de la idealista, por otro. Sciacca dice que el primero lleva al absurdo del hombre como instrumento de la conservación de la especie, y el segundo al absurdo de reducir el individuo a instrumento de actuación del Espíritu trascendental. *El individuo es obscuro*: "de mi realidad yo tengo una experiencia intrínseca", un "infalible sentido interior" y a ésta mi realidad yo quiero enriquecerla siempre y la enriquezco amando. El grado de armonía universal que yo realizo con el amor (grado de perfección moral) es el grado de mi personalidad. Así Cristo que ha amado hasta el sacrificio de la propia persona, englobando en su martirio toda la humanidad, es la más potente individualidad que jamás haya sido actuada" (o. c., 142).

"Essere é agire" y el individuo se individualiza actuando, y actuando se hace individuo, aunque nunca éste hacerse quede terminado.

"Il male é il no agire", que implica la autosuficiencia de la vida, el egoísmo (tesis que será sustentada más tarde en "L'uomo, questo squilibrato"), amor de sí, es soberbia. "Rompe la relación con todo" y se autoafirma (autonega) como desvanecimiento de la persona. Somos los autores del mal, renunciando a la acción, y renunciando a la relación y por consiguiente a la misma realidad. Pero, la acción triunfa siempre, rompiendo la clausura de la persona aislada. Por ello hay siempre trascendencia.

En el mal (no obrar) hay sólo relación material, y falta la verdadera relación espiritual (actividad del sujeto) y de esta manera falta la interiorización. En definitiva: *falta amor*. La conclusión del problema moral es la misma de Blondel: acción, voluntad, racionalidad, que es realidad *en el amor*.

Observamos que Sciacca sigue prácticamente el *exigencialismo blondeliano*, que más tarde rechazará. "Esigenza trascende l'azione". Un año más tarde en "Problemi di Filosofia" dirá: "el hombre concreto es, por tanto, finitud e infinitud" (15), y ello "no sólo con admitir la existencia de Dios, sino con poner la propia inmortalidad" ("L'uomo, questo squilibrato", 198). Impone la relación teo-

lógica y supera el utilitarismo. La ley (ahora tiene un interés humano) en "Teoria e pratica della volontà", de dos años más tarde, es asumida por la ley de amor: obrar en la práctica de la acción de tal modo que se ame universalmente el ser según el grado de perfección.

Luego de su conversión la tesis es: la acción es relación o síntesis sin presupuesto o pospuesto y *la misma acción es amor* ("Tu devi amare" *sin exigencias*).

— *El momento teológico*: Dios es la actividad absoluta, y voluntad absoluta de bien. "Voluntad volente que quiere la realidad del mundo (el bien), que ama el mundo no por Él creado de una vez para siempre, sino que perennemente crea" ("Linee d'uno spiritualismo critico", 165).

Dios es: Amor, Creador, Voluntad activa, supremo Sujeto, "es el Ser, pero el Ser como Voluntad creadora, Actividad perenne e inagotable; es la perfección infinita, que sin embargo se actúa en formas infinitas, cada una de las cuales es toda perfección; y sobre todo es Amor. Amor infinito que más se da y más se enriquece, crea por amor y que se actúa siempre como Amor. Él es la realidad de aquella exigencia de amor infinito que el hombre vive en el fondo del corazón" (o. c., 175).

De este enfoque se desprende una crítica a las pruebas de la existencia de Dios, que luego ha de modificar en "Filosofia e Metafisica", pues la prueba es por la experiencia concreta. Dios-Amor se autolimita en su actividad y la autolimitación es el "don" de la actividad libre del hombre. Este hombre participa de la creación eterna y el mundo es *cocreación divina*.

Nuestro amor es infinito, como exigencia fundamental. Pues "este amor infinito sería una cruel ilusión, si este infinito, que de tanto amor lo inflama, fuese una mera ilusión. Sólo Dios infinito puede apagar nuestro amor infinito, porque sólo Dios puede adecuarlo" (o. c., 195).

De esta manera el acto es interior y trascendencia a la vez, "el acto debe ser integrado con el Acto que lo trasciende" ("Principi di Filosofia", 32).

Desde tiempo el problema que atormentaba a Sciacca era el de Dios y su trascendencia, por la fuerte influencia de Dostoiéwski, que transmite en "Problemi di Filosofia", y más tarde en "Il problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale". El problema será resuelto en "Filosofia e Metafisica".

El análisis filosófico de Sciacca acaba con el *significado de la existencia e inmoralidad*: el sujeto de la realidad del mundo y su perfectibilidad es el espíritu. Individuarse es perfeccionarse, y el proceso que nunca acaba es la inmortalidad. "El alma es el conjunto de las relaciones, cuya unidad es la misma unidad concreta del espíritu" ("Linee d'uno spiritualismo critico", 203). Dios está en nosotros: citando l'Action de Blondel (374) dice: "Fruga dentro di te e lo troverai presente in ogni momento della tua vita spirituale".

No se trata en Sciacca del planteo cosmológico blondeliano, sino, como hemos visto desde el principio, de un planteo en términos de moralidad, propio del amor.

Dios se presenta "como esperienza interiore" ("Problemi di Filosofia", 45). "Egli non é una realtà in se: Dio é in me."

La influencia agustiniana, a través de la obra de Blondel, es bien clara: exigencia de Dios y el alma por la insuficiencia de la voluntad.

Más tarde conservará la primera influencia y va a desechar la segunda.

5. EL TEMA DEL AMOR EN LA ETAPA INTERMEDIA

Sciacca se ha transformado, y el proceso sigue en la etapa siguiente. Las tesis sostenidas en "Linee d'uno spiritualismo critico" (1936) son casi completamente repudiadas, por lo menos en la textura primitiva, y transformadas en una trama nueva, hasta el encuentro con Rosmini, cuyas obras desde 1935 había empezado a estudiar.

El momento lógico del espiritualismo crítico, aparece de nuevo con marcada influencia platónica (Rep. VI, 20), con referencia a las relaciones de la ciencia con la filosofía. La filosofía es ciencia del espíritu ("Problemi di filosofia" 20) y la teología (doctrina de trascendencia; en Platón, de Ideas) y parte de la experiencia, propia de la ciencia. Sigue una crítica negativa de la ciencia (edificio de pseudoconceptos empíricos, sin universalidad del objeto), propia del idealismo gentiliano. Sciacca acepta esta crítica, pero adolece de justificación con los supuestos idealistas, cuyos datos immanentistas no dan razón de la universalidad de la filosofía (o. c., 24). No hay irreductibilidad real entre idealismo y positivismo: la ciencia mata a la vida (esquemas abstractos) y el idealismo al objeto (nada).

Habiendo un fin en nuestra vida, el escepticismo es una ilusión, como lo es el idealismo (atribuye a la vida un significado absoluto en sí mismo). La salida personal de Sciacca es: la filosofía parte del sujeto (si "trascendental" se resuelve en ciencia naturalista; si "trascendente", es "filosofía del espíritu", que no tiene que ver con las ciencias particulares). La filosofía es ordenada al Infinito, pero siempre "vivere nella e della propria interiorità" (o. c., 28). En la "autoconsciencia inmediata" supera naturalismo e immanentismo.

Se trata de las tesis anteriores de trascendencia e interioridad ("Linee d'uno spiritualismo critico"). Pero se clarifica la *trascendencia* con carácter cristiano del Ser como Espíritu, Personalidad y Amor. Si bien quiere destacar la vida como lucha y obstáculo (siguiendo a Aliotta), la filosofía termina en teología, trascendiendo el acto gentiliano.

Las observaciones al problema moral llevan a Sciacca a mayores precisiones filosóficas. No abandona el relacionismo aliottano y el exigencialismo blondeliano, pero la acción sirve para "avvertire nell'infinitezza nostra il senso della nostra finitudine" (o. c., 12), que es la situación concreta del hombre. El ideal trasciende la acción, pero inmanente siempre a nuestra aspiración infinita. El hombre es infinita actividad e infinita aspiración, y su ideal inmanente y trascendente a la vez, lo acompaña. El relacionismo se concreta en la vida del espíritu, que es siempre elevación: "vivere é perfezionarsi: la vita é pedagogia" (o. c., 57). Un acto de elección lo es la vida y "todo instante que vivimos es

una alternativa" (o. c., 59), continuo riesgo, obra de la voluntad ("movida por el sentimiento se inserta en la teoría —los posibles— y la traduce en concreto conocer, en acción"), donde cabe la posibilidad de una falsa elección. La gran posibilidad: todo o nada. No es suficiente elegir a Dios, "es necesario vivirlo como íntima experiencia interior, porque la verdadera vida espiritual no es más que perenne experiencia de Dios, cuya presencia 'in interiore homine' es racional persuasión de su existencia" (o. c., 62).

La actividad moral es tendencia constante a Dios sin poseerlo plenamente, convergencia de todas las formas de vida, con una ley absoluta: *Tu devi amare*, que es la razón de la presencia divina, Maestro interior. El gran problema moral de Dios es de autoconsciencia y única solución de las exigencias mismas del idealismo.

El *espiritualismo crítico* se concretiza en la realidad concreta de la experiencia de perenne actividad, que se escapa al idealismo.

Rosmini inicia su influencia sobre Sciacca en 1938 ("Teoria e pratica della volontà"), debido a la defensa que implican las críticas de Cleto Carbonara, Aldo Testa y Armando Carlini, sobre las tesis de "Linee d'uno spiritualismo critico". Luego se abre el camino hacia la "metafísica espiritualista cristiana", como una exigencia acusada ya por Aliotta. Los problemas filosóficos del ambiente italiano de principio de siglo constituían (según Sciacca) una marcada tendencia gnoseológica (relaciones del pensamiento con la realidad) y Sciacca aspira a volver "francamente" a la *metafísica, con una renovación del espiritualismo* "no en sus fórmulas muertas, sino en su vida fecunda" (o. c., 1-2). Es un programa decidido, que provoca la reacción de Gentile, quien había hecho posible que conociera a Rosmini.

Sciacca quiere salir del *actualismo e inmanentismo*, dirigiéndose hacia la filosofía cristiana elaborada personalmente. Las antinomias griegas son resueltas en el Dios Amor, como única salvación del mundo en la Redención cristiana. El camino elegido por Sciacca es: la verdad de Platón no está en Platón, "sino en la filosofía cristiana de Rosmini y aun antes en la de San Agustín".

La primera tentativa de una filosofía cristiana aparece en "Teoria e pratica della volontà", ya citado, "que es un esquema de la filosofía moral, escrito bajo la directa influencia de Rosmini" ("Il mio itinerario a Cristo", 81), y con las obras "La Filosofia morale di Antonio Rosmini" y "Metafisica di Platone". Tiene gran importancia el tema: "I principii della morale", con la distinción esencial en teoría de la práctica y filosofía de la práctica (determinación de la ley a que obedece la voluntad y los actos volitivos particulares de la voluntad como actividad), cuya síntesis es la acción misma de la teoría (forma universal) y práctica (contenido particular contingente), subjetiva ésta y objetiva aquella ("Teoria e pratica della volontà", 17-18). La voluntad aparece siempre como insatisfacción, conciencia de fin en la obligatoriedad de la ley. Formula Sciacca *tres leyes morales fundamentales* (o. c., 36, 38, 41), recordando que no hay moralidad sin racionalidad ("se conoce operando y se opera conociendo"). Pero cuando se obra con conocimiento y con reconocimiento del bien ajeno, se

sigue una "producción espiritual" que es el amor cristiano cuyo acto es amar siempre los seres en el orden intrínseco propio.

Como antes vuelve al "tu devi amare" ley suprema de la moral como amor universal y que anticipa el contenido total de "L'uomo, questo squilibrato" y "Atto ed Essere", en los cuales procura elevar al mundo a la realidad espiritual, puesto que "essere é amare", totalizado en la cuarta y definitiva ley moral:

— Obra, en la práctica de tus acciones, de modo de amar universalmente el ser en su grado de perfección (o. c., 47).

La negación de este amor es la pasión de sí mismo, con el consiguiente remordimiento que elude la soledad del mal y lleva a la salvación. Dios, la ley y el amor son los puntales de la moralidad auténtica del hombre.

En este período filosófico Sciacca se convierte al Cristianismo.

6. EL TEMA DEL AMOR EN LA METAFÍSICA MORAL DE SCIACCA

Hasta ahora el amor aparece en la filosofía de Sciacca como una solución lógica de los problemas de su metamorfosis filosófica, un transfondo que se repite constantemente, sin cimentarse en claridad.

Estudiando ahora las obras maduras de este filósofo, sobre todo en las que aparece su metafísica moral de la "Filosofía de la integralidad", el tema toma un aspecto de una tesis definida y capital, hasta poder afirmar el mismo Sciacca en una carta personal: "L'amore nell'uno pensiero e'fondamentale".

a) Hacia una metafísica moral.

Sciacca está determinado ya en la línea de Rosmini, San Agustín y San Buenaventura. Los escritos posteriores a los ya examinados *acentúan el aspecto moral y teológico* de su filosofía y los problemas que derivan de ellos, con el fin de clarificar la *trascendencia ontológica*, en la crisis de nuestra civilización considerada como crisis del Cristianismo.

Quiere instaurar una concepción espiritualista de la filosofía cristiana italiana en la continuidad de San Anselmo, Rosmini y Gioberti. Los problemas filosóficos son los mismos de la cultura, que en definitiva presenta toda problemática.

Por otra parte, la filosofía, "o es filosofía primera, es decir de los máximos problemas, o no es más filosofía" ("Problemi di filosofia", 117). Es contundente a este propósito el pensamiento expuesto por Sciacca en el ensayo: "Cultura e Metafísica". Es la humanidad que reclama la integración en una concepción religiosa y metafísica de valores absolutos, obra de los filósofos, como infinita aspiración a la trascendencia. Es un clamor de la conciencia moral, ya que el problema metafísico (como visto anteriormente) "nace desde dentro del proble-

ma moral". Toda la filosofía anterior, expuesta en el arduo camino hasta la conversión, lleva a Sciacca a plantear los problemas metafísico-morales:

- 1) La historia lo es de valores trascendentes en los hechos y apunta al Valor Absoluto.
- 2) La presencia de Dios (Valor Absoluto) está presente en todo acto de vida.
- 3) Siendo el acto de vida una opción, aparece *la relación moral (amor)*.
- 4) La filosofía necesita de la fe.

La solución es la metafísica y la religión, coordinada en el amor.

b) *Actualidad de Platón: filosofar, amor del ser.*

El platonismo que vuelve otra vez a aparecer en la obra de Sciacca de la madurez, es filosofar como eticidad, abertura a problemas metafísicos, aparejado a una personal interpretación de Kant. "La metafísica para Platón no es objeto de conocimiento, sino aspiración perenne del alma, como un entrever 'in aenigmate'" (o. c., 137), ligado al proceso dialéctico de la moral, en el cual va considerada la filosofía como realizadora de virtud. Tiene un ideal absoluto, que es la contemplación del ser, absoluta perfección: *amor del Ser como Verdad y Bien*. En Platón gnoseología y ética tienen un carácter estético y social, pero la acción apunta a una trascendencia metafísica teísta cosmológica.

La actualidad de Platón está en apuntar a problemas metafísicos propio de la filosofía, en la trascendencia y valoración de la ética. Dice Sciacca: "es actual el *espíritu* del platonismo", por cierto, "pero mejor aun actualidad el *espíritu* de Agustín, Buenaventura y Rosmini" (o. c., 156).

Hemos señalado que en Sciacca el proceso dialéctico de la moral es idéntico al del conocimiento, cuyo camino involucra el *criticismo kantiano* en la metafísica moral, en una interpretación personal: "Kant no niega la metafísica, sino que indica dónde no existe la metafísica" (o. c., 158).

La metafísica moral queda así desnaturalizada con el *espíritu* del platonismo y el aporte kantiano, desnaturalizado (según Sciacca) por el inmanentismo posterior. Lo afirma en "El problema morale" (1942) que repite —siguiendo a Rosmini— las tesis de "Teoria e pratica della volontà" (1938) donde no acusa la influencia platónica.

Los elementos nuevos acentúan el problema del amor, preludio del "Hombre, questo squilibrato". Hay un elemento importante: *el amor del ser, a través de la intuición como creatura*. En nuestro bien y nuestro ser se ama al Ser y Bien Absolutos, y *el amor* enlaza la creatura y Dios, raíz de la moralidad. Por lo tanto existe una conciencia de creatura que lleva a advertir la existencia como amor. La conquista del sentimiento de creatureidad, hace descubrir el principio supremo de la acción moral: "*amor por el Creador a través de las creaturas*" (o. c., 197). Ello implica un sentimiento de humildad y un *aspecto nuevo de la actividad humana*. "La vida del espíritu (ahora sí aparece realmente superada la instancia de las "Linee, cap. III") es un ascender gozoso hacia el

bien, *perenne acto de amor*, que va rehaciendo en sí el proceso de la creación; cada acción es recreación de un valor, "el descubrimiento de uno de los tantos infinitos valores que presiden el acto de creación"; la ley es el mismo acto de amor por el que la existencia es lo que es y entonces el imperativo de la moral puede anunciarse así:

"Ama el ser en donde lo encuentres según su grado" (o. c., 201). (A. Catu-
relli, "Metafísica de la integralidad", 138.)

c) *La influencia de Rosmini en la metafísica moral de Sciacca.*

La ley moral que acabamos de enunciar como desarrollo integral de la evolución en el pensamiento sciaquiano, es la mayor influencia rosminiana. Conviene examinarla.

Los supuestos gnoseológicos y ontológicos de Rosmini, llevan al centro de su filosofía moral. Sciacca colabora a eliminar la falsa interpretación del neo-hegelianismo (desde Spaventa a Gentile) sobre el filósofo cristiano, considerando, con Galuppi e Gioberti, immanentista. El "a priori" ontológico rosminiano "es objeto o luz infinita del alma y la constituye" de tal modo que resulta una síntesis entre experiencia o idea del ser (materia y forma), de manera objetiva y no subjetiva ("Le problème de l'origine des idées et l'objectivité de la connaissance selon A. Rosmini" en *Revue de Métaph. et de Morale*, N° 3, pág. 300, Paris, 1955).

La autenticidad rosminiana es fundamentada en la objetividad de la forma intuitiva, que lo separa netamente de Kant (no objeto, sino función), "presencia de verdad o luz de la mente, constitutivo del pensar, verdad primera, ontología, fundamento de todo conocimiento de lo real". La idea del ser es objeto por esencia pero lo real (como no conocido) no es objeto. Esta tesis aparecerá en "Atto ed Essere". Existe una anterioridad de la noción del ser, y los modos del ser forman el elemento variable del juicio, mientras que la noción, el invariable.

No existe multiplicidad de ideas (Platón), sino la ejemplar idea del ser innata, objetiva, intuitiva, indeterminada. Innata en Rosmini es la *potencia de conocer*, pero que es *acto* como principio de conocer, fuente de todos los conceptos de experiencia, "es una potencia que es intuición del ser (y por eso acto espiritual) el pesar en acto, pero sin ser un conocimiento determinado" ("La filosofía morale di Antonio Rosmini", 75).

Conviene subrayar esta interpretación de Sciacca, debido a la conexión con el problema del amor, cuyo nexo hemos ya visto anteriormente. El ontologismo rosminiano queda excluido: "intuimos lo *divino*, pero no intuimos *Dios*" ("Lettere dalla campagna", 96), y el amor hace un papel real, no solamente psicológico, dentro del marco de la metafísica moral.

Rosmini es considerado un reelaborador del "lumen" agustiniano, en la línea pura del espiritualismo (idealismo objetivo) que inicia en Platón. El citado "Lettere dalla campagna", se enlaza a "Il problema morale", prelude las obras posteriores.

Con la doctrina rosminiana del conocimiento, asume Sciacca también la del *consentimiento* ("assenso"), donde el conocer es asentir, *acto de voluntad*.

Conocer no queda puro conocer, sino es querer conocer ("Intelletto d'amore") que eluda la abstracción pura para poseer la verdad, actividad moral de la persona.

Un nuevo elemento aparece aquí en Sciacca, coincidiendo con Blondel: la abertura del espíritu a la *Gracia*, con intervención del *nexo de amor*, "de amor de todo ser en su orden, o sea, amor de todos los seres según su grado de ser, amor de la creación «in toto»" (o. c., 114). *La ley es simplemente amar*, "*moralità e amore universale*" (o. c., 132).

La acción de reconocimiento significa amar, acto de la voluntad moral, no simple acto de la inteligencia. Ya Rosmini había puesto el imperativo: "Amar todas las creaturas en su ser ordenado", forma del Cristianismo del amor universal.

d) *La influencia de San Agustín en la metafísica moral de Sciacca.*

El estudio de la moral rosminiana ha llevado Sciacca a San Agustín, "auténtico y ortodoxo", considerándolo en la línea idealista-realista (idealismo auténtico u objetivo).

Asume sus conceptos de autoconsciencia, de interioridad, del humanismo intrínseco al filosofar, siguiendo los ejemplos de Blondel y Aliotta.

Como sucede con Rosmini, San Agustín es el "filósofo siempre actual" ("La Filosofía, hoy", 181). Su "San Agustino" es la exposición de toda la doctrina que se enlaza con su pensamiento, partiendo de "I due idelismi" y "Filosofía e Metafísica", como veremos más adelante.

7. EL TEMA DEL AMOR EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE SCIACCA DEL SALVADOR

La filosofía cristiana de Sciacca está implicada en las obras analizadas, especialmente sobre la metafísica moral, clarificada con el encuentro con Rosmini, con Blondel y sus meditaciones sobre San Agustín.

El proceso se ha iniciado en la ruptura con Gentile y la determinación en la trascendencia de la acción moral, la transformación platónica en Dios-Amor cristiano, en la vigencia de los problemas metafísicos que necesitan de la fe y las influencias ya citadas. La expresión de este itinerario aparece en "Il problema di Dio e la Religione nella filosofia attuale", que asume el blondelismo, considerado el "más original, orgánico y completo sistema de 'filosofía católica' aparecido hasta hoy, después del de Antonio Rosmini" (o. c., 251).

Permite así a Sciacca ahondar con mayor ahínco los *problemas actuales* y tomar consciencia de la filosofía del tiempo, en un sentido de *renovación y salvación*. Por un lado considera Sciacca que existe en el mundo actual una descris-
tianización vigente y por otro una clara orientación hacia los problemas del ser

y la trascendencia, por un proceso negativo, pero suficiente para permitir una orientación. Se trata de un proceso de "conciencia crítica, después de un secular proceso de autocrítica" (o. c., 278).

Quiere volver al "espíritu" de la escolástica y no a su proceso de autonomización del pensamiento, para solucionar el proceso histórico, con adherencia intrínseca, separando los procesos inútiles, ajenos a la época. Aparece una "nueva apolo-gética", distinta de la clásica (como Blondel), en un proceso de movimiento de alma "hacia la demostración" (o. c., 287). Es renovación metodológica, haciendo a la apologética "intrínseca a las exigencias de la filosofía", que en sí es preapo-logética. Luego se procede concretamente, para acabar en la trascendencia no por la inmanencia (Blondel). No cede el método de interioridad, por el cual se demuestra a Dios, puesto que es *ante todo* Amor, pero siempre dirigido a la trascendencia.

8. EL AMOR EN LA METAFÍSICA DE LA INTEGRALIDAD

A este punto la madurez de la filosofía de Sciacca es completa, llamada por él mismo "*Filosofía de la integralidad*", que al principio denominó *Metafísica de la experiencia interna*.

La guerra acentúa su catolicismo y sus estudios de historia de la filosofía regulan su aspiración teórica. Aparece su "*misticismo operante*" en "In Spirito e Verità" y más tarde "Come si vince a Waterloo", que contienen las páginas más bellas sobre el amor, anunciado teóricamente en las otras obras, como implicancia filosófica.

En 1942 vio la luz "Il secolo XX", que reúne toda la filosofía italiana contemporánea, seguido por "La Filosofia, oggi" (1943) y el ya citado "Sant' Agostino", "Lettere dalla campagna", etcétera.

Su actividad docente y bibliográfica es enorme (la revista "Humanitas", la biblioteca del "Giornale", etc.). Desde 1952 Bocca inicia la publicación de las "Opere complete de Michele Federico Sciacca", que sigue actualmente Marzorati.

La escuela del espiritualismo cristiano tiene ecos en Italia y el extranjero.

La filosofía de la madurez representa un *nuevo enfoque del espiritualismo cristiano*, con el *abandono del exigencialismo blondeliano* y la reestructuración de todo su pensamiento, bajo el título citado, siguiendo el desarrollo del mismo idealismo objetivo ("I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno" que aparece en "Il pensiero moderno", conclusión de "Historia de la Filosofía").

Con San Agustín el idealismo realista se fundamenta mayormente, seguido (según Sciacca) por Santo Tomás con distinto espíritu, en la línea escolástica de San Anselmo, San Buenaventura, Malebranche, Pascal, Leibnitz, Vico, Rosmini, Gioberti hasta Blondel (con obvias variantes).

Sciacca proclama en nuestra época la realidad de la autodisolución del idealismo subjetivo desde Descartes a Hegel y Gentile: "la ragione scatenata conclude e si conclude nella sua assolutezza" ("Il pensiero moderno", 11). Se

trata de un proceso de dialéctica histórica del idealismo platónico, "hijo de padres legítimos... idealismo como amor de la Idea (el Ser), la Amada" y el otro, en el cual las perfecciones son del *amante*, del sujeto, *no de la Amada*, fin de sí mismo. Existen pues el "*idealismo del Eros*, el antiguo" y un "*idealismo de Narciso*, el moderno" que es "hijo de desconocidos: bastardo" ("In Spirito e Verità, 181).

Por otra parte el *existencialismo* es considerado un *hegelismo* consecuente, negativo, cuya ontología denomina Sciacca "me-ontología" especificada como "uden-ontología", substancialización del "no" en lugar de "es". Se trata a la postre, de "un inmanentismo que saca consecuencias de las premisas" ("Historia de la Filosofía", 292), y "el sentido dramático de la existencia en el existencialismo es in-existente, y por ello, retórica" ("Existencialismo auténtico y existencialismo espúreo", 346) y la desesperación un contrasentido, conectado con la retórica del mal y del bien ("L'uomo, questo squilibrato", 221 y sigs.).

Hay un existencialismo auténtico, que es la *filosofía del existente concreto*, de raíz teológica, cuyo peligro consiste en "relacionar equivocadamente los términos inmanencia-trascendencia, pretendiendo dar a entender que de la inmanencia pasa a la trascendencia" ("Existencialismo auténtico y existencialismo espúreo", 350), última consecuencia de la dialéctica de los dos idealismos.

a) *Filosofía, Metafísica, Interioridad.*

Sciacca considera la *crisis de la metafísica actual* como crisis de trascendencia, de la ciencia de los primeros principios (Aristóteles), que es la razón de la filosofía desde el punto de vista de la "problemática del existente", que "es a fin de cuentas, una problemática religiosa" ("Esistenza e consistenza", 197).

El punto de partida de la Filosofía es el hombre real, en el cual "la autoconsciencia es en este sentido un juicio existencial" inmediato. "El acto autoconsciente por el que capto en forma inmediata mi ser, en su estructura de existencia y esencia, plantea el problema del principio de mi propio ser: es el problema absoluto de la metafísica, el problema teológico o de la existencia de Dios, Existente Supremo" (o. c., 198). Es el sentido de una filosofía "con solución teológica" (o. c., 204) en la que —como veremos— juega un papel decisivo *el amor*. El existente es un "essere-per-Dio", abertura de amor del existente al Creador.

Sciacca no quiere pasar de la inmanencia a la trascendencia, sino de "la presencia en nosotros de algunas cosas que nos orienta y nos sobrepasa a la Trascendencia en sí: de Dios como existe presente en nuestra mente a Dios como existe en sí en su Realidad absoluta y en su Misterio impenetrable" ("Filosofía e Metafísica", 10). Es la confesión del abandono total del existencialismo y de la actitud crítica de Blondel y de Pascal.

Jamás abandona Sciacca una conclusión de que la filosofía y metafísica por la interioridad deja de ser radical moralidad, siguiendo las líneas de su gran problema moral-teológico (Dios-Persona) acentuando el nexo de amor que los une.

b) *Metafísica de la Verdad.*

Por razones de continuidad en el pensamiento de Sciacca, conviene tener presente el desarrollo siguiente, de la autonomía de la ontología y su punto de partida: Metantropología, y punto de llegada: Dios, Verdad absoluta. Pensamiento desarrollado en parte en "La Filosofía y el concepto de Filosofía", anticipado en "Problemi de Filosofia", continuado en "La interioridad objetiva", que establece la implicancia dialéctica de la subjetividad y la objetividad. Se trata de una instancia de la filosofía rosminiana: la metafísica inicia su problemática en el ser, que es acto primero, es "metafísica del hombre, y no de lo real en cuanto real" ("Atto ed Essere", 13), antes "metantropología" luego "metafísica", recuperando el sentido espiritualístico antes que el naturalístico.

Con ello, a través de una dialéctica propia, llega Sciacca a la prueba de la Verdad, en las obras "Metafísica della esperienza interna" y "Filosofia e Metafisica", continuación de "Dios y la Religión en la Filosofía Actual", en el cual había escrito: "todas las formas de la actividad espiritual... son grados ascendentes, mediante los cuales el sujeto conquista siempre con claridad el sentido de ser creatura, es decir, penetra en el sentido de la creación y aspira a captar su acto genuino, el acto de Amor de donde brotó" (o. c., 293).

"La metafísica de la verdad y el problema de Dios se condicionan mutuamente" y a ello se debe la insistencia de Sciacca, siguiendo a San Agustín (particularmente el libro II de "De libero arbitrio"). Hay una clara insistencia en las pruebas de la vida moral y el deseo natural de beatitud, que acentúa esta paternidad.

Dios viene a ser así la negación de la "hipótesis prohibida" y la afirmación de "la convergencia total" ("La Existencia de Dios"), Dios de la filosofía y al mismo tiempo de la conciencia religiosa.

c) *Naturaleza del espíritu e interioridad objetiva.*

Las obras citadas llevan al autor a examinar la estructura del espíritu y sus consecuencias filosóficas, cuya relación es que el "ser es verdad y la verdad es ser" ("La interioridad objetiva", 39) con precedencia al problema gnoseológico de la "intuición originaria" o "síntesis primitiva ontológica", cuya proposición se reduce a: inteligentia: ser-Ratio: conceptos.

En Sciacca, como en Rosmini, la idea del ser es innata y son adquiridos los conceptos (por abstracción) de los seres, en una unicidad de la idea del ser "como forma de la inteligencia (verdad), como forma de la voluntad (bien), como forma del sentimiento (belleza)" (o. c., 42). En esta obra la razón es inmanentista, como es cosmológica en "L'uomo, questo squilibrato", mientras que la inteligencia es siempre teísta y trascendista ("La inteligencia es la intuición de la idea del ser, de la primera verdad, no agotada por ningún contenido, y por lo tanto pensar es pensar que Dios existe", dice en "Filosofia e Metafisica", 179). Acentúa todavía más: "hasta cuando no se tiene conciencia de ello, pensar

es siempre pensar a Dios; el hombre piensa porque Dios existe" ("La interioridad objetiva", 44).

Si se tiene en cuenta la implicancia ontológica de *Dios-Amor*, es muy importante esta temática, a pesar de los apuntes que corresponde en una línea aristotélico tomista.

Subrayamos pues que la inteligencia es intrínsecamente teísta, en cierto modo es divina y es sagrada la persona (la idea del ser es lo divino en el hombre, más que el hombre mismo). Según Sciacca, el pensamiento moderno diviniza la razón, mientras que el espiritualismo la verdad que la esclarece (o. c., 50), hasta llegar a decir que Dios no ha dicho (como Aristóteles y Hegel): "Yo soy la Razón", sino: "Yo soy la Verdad".

Entrando más en esta antropología sciaquiana, llegamos a la *interioridad objetiva*, que supera la problemática moderna, cuando sobrepasa las estructuras del espíritu, para fundamentar y resolver el tema hombre-persona, "y con él el problema de la metafísica" (o. c., 73). Afirma: "El objeto de la filosofía es el hombre como consciencia pensante y que la consciencia pensante misma debe ser puesta como problema" (o. c., 63), superando las tentativas dramáticas de Agustín, Pascal o Campanella, en la recuperación de un auténtico concepto de interioridad crítico, que implica una metafísica del hombre, de la persona, camino a la trascendencia ("La interioridad como presencia de la verdad en el espíritu", o. c., 76). La presencia de la verdad es objetiva, fundamento mismo de la interioridad, "síntesis de finito e infinito".

En obras posteriores se aclarará que se trata de "un sentimiento fundamental", de un "sentirse existir" que es "sentimiento del yo como ser subsistente", ajeno a todo aparecer.

En síntesis: el ser implica subjetividad y objetividad en la misma autoconciencia, pero "l'essere é atto e l'atto non é un dato, é farsi", acto sin plenitud, acto del actualismo mismo del ser. El "primum" ontológico, por otra parte, es la *esencia del ser* ("Atto ed Essere", 34, 40).

Gonzalo Casas (Recensión a "Atto ed Essere" en "Humanitas", III, p. 231, Tucumán, 1947) especifica: "el ser es *a priori*, en relación con el conocimiento de los entes, pues todo conocimiento particular del ente, conoce al ente porque lo ve *en el ser*", pero, "no es *a priori* si la considero (la Idea) como fundamento constitutivo del ser del hombre". Dios acto supremo es concebido —en íntima relación teológica con la autoconciencia— como una infinitud de *actos de amor* en lo que consiste la misma infinitud divina, como ya determinado en la juventud ("Linee d'uno spiritualismo critico").

Por otra parte, Dios-actividad ha dado lugar al Dios-actualidad, pero el nexo de amor es lo mismo. Conviene subrayar esta continuidad en la nueva determinación. La prueba de la existencia de Dios, a partir del existente, sobre la cual vuelve a insistir Sciacca, parte de la premisa que "Dios si sente" ("Atto ed Essere", 116) y "Dios que es el Ser, no puede sentirse *sin simultáneamente amarlo*" (o. c., 117). *Dios es amor como vínculo* (no sólo como relación) *de una verdad*, la existencia de Dios, y la fe, su esencia. Este acto de amor, como hemos visto,

es acto moral que "implica el momento religioso, que es la perfección suprema de aquél". Es nexo propio de amor, concebido también en la autoconciencia como un "diálogo interior", soliloquio y diálogo a la vez. Su tema es la verdad, en un clima de humildad amorosa.

El nexo de amor permite el triángulo: yo, verdad, Dios.

d) *Existencia y realidad.*

La exégesis metafísica interior, lleva a Sciacca a determinar la existencia como un "sentir-se existir" y lo real como "sentido". La existencia es como situada en un ambiente y también es sujeto de todas las situaciones al mismo tiempo que las pone (*libertad e iniciativa*), sin contraponerla con la esencia, que es distinta, pero forma la unidad ontológica del existente.

La fuente de estas tesis es siempre Rosmini. La ontología concreta se declara alrededor del hombre y del mundo que es suyo. Lo real es también signo de valor, pues las cosas son sentidas y pueden ser sentidas, en la "revelación" de los valores y la naturaleza, en relación dialéctica.

El nexo es el mismo: el amor.

e) *Muerte e Inmortalidad.*

Hemos analizado la implicancia del amor en el análisis del espíritu, el ser y la autoconciencia, que es al mismo tiempo copresencia de la inmortalidad del espíritu en una dialéctica propia de muerte-vida, siempre en la estructura ontológica del hombre, en el cual se patentiza el ser.

El problema ha preocupado a Sciacca desde la juventud.

En este período especifica la muerte como acto de vida conciente, que fundamenta la misma inmortalidad, pues "desear la muerte, pero no querer morir" ("L'uomo, questo squilibrato", 290), en la dialéctica de implicancia y copresencia. El espíritu quiere la muerte del cuerpo, para librarse del tiempo (o. c., 287) y siempre de una manera algo violenta, para que el hombre tenga su destino.

Se trata de "vivir amando la vida y por ello desear no morir es al mismo tiempo desear la muerte para cumplir la vida espiritual" (o. c., 288-9). Este pensamiento sobre el amor a la vida y al mismo tiempo por la sobrevivencia implícita del espíritu, forman las mejores páginas de "Come si vince a Waterloo".

La muerte es vida, conciencia de muerte e inmortalidad, trasfondo de amor que implica la realidad del hombre como es, cuyo privilegio (negado a los animales que "perecen") es justamente el morir. Una convergencia psicológica y moral al fundamento metafísico, prueba la inmortalidad personal. En definitiva, se trata de la fundamentación de la personalidad del espíritu y la independencia del cuerpo. La "desesperación metafísica" y la angustia vital, dependen de haber olvidado el hombre la muerte y querer determinar la existencia en la única realidad de valor de la temporalidad.

9. QUÉ ES EL AMOR

Un análisis breve, pero completo, de las obras filosóficas fundamentales de Sciacca, nos ha llevado a entrever el amor como un nexo de implicación constante en las etapas anteriores de su vida, primero, y luego como una solución de continuidad en una implicancia de carácter más ontológico.

Ha habido algo que siempre ha permitido entrever su contextura: el problema moral, implícito en la naturaleza, que es "lo otro" del hombre, en la persona misma, que es "lo otro" de Dios. Todas las veces que se presenta el problema moral, el amor juega el papel de constituirlo en relación, en "implicación".

Podemos determinar ahora que *el amor en Sciacca es el "ser moral"*.

Esta definición puede parecer ambigua e incompleta, pero no tiene sustitución posible. Un análisis más completo todavía que el anterior, nos permitirá fundamentarlo.

a) *La manifestación de la forma moral del ser.*

En el cap. 6 de la 1ª parte de "Atto ed Essere" que transcribimos (ver también "Perspectivas de nuestro tiempo", 63) se encuentran los puntos considerados por Sciacca mismo (en una carta personal) como fundamentales:

"6. — *Dependencia y participación ontológica.*
Dialéctica de la presencia y de la ausencia.

En el hombre está presente la Idea, no el Ser en la plenitud de todas sus formas; pero la presencia de la Idea hace que aquel participe del Ser en sí. La Idea, en efecto, está presente a la Mente divina y a la mente humana y es "idéntica" en una y otra, aunque el primer acto del ser está en Dios de manera diversa de como está en el hombre. La Idea une al Creador y a la criatura, hace que la criatura sea a semejanza de Él. El hombre, por lo tanto, a través de la intuición de la Idea, *participa* del Ser. Sin embargo, en Dios la Idea se identifica con su misma Mente, es decir, no es objeto dado, ni, por esto, Sujeto; en el hombre, en cambio, es objeto, y es distinta de su mente a la que es interior. Y esto porque el acto de Dios es Dios mismo y porque el hombre, en cambio (como todo otro existente o real), no es acto de sí mismo. En Dios el acto creador no es distinto de Dios mismo, en su misma actualidad; en la criatura, en cambio, este acto es captado como aquello con lo que ella existe (la conciencia de existir), pero separado de Dios creador y con la conciencia de no ser ella el acto en el cual existe, sino de ser un existente o un ente que ha sido hecho existir por aquel acto. De aquí la conciencia de un ser en relación con el acto por el que existe y que, sin embargo, la trasciende incommensurablemente. El acto creador es en sí absoluto, pero la criatura lo participa como relativo de sí.

Por consiguiente, nosotros *vivimos profundamente* de una presencia y de un don, pero, precisamente por esta presencia y por este don, vivimos profundamente en una inmensa espera y en una permanente ausencia. Todo existente es o no es, no como dilema (el hamletiano "ser o no ser"), sino como implicación y copresencia del ser y del no-ser, de la presencia y de la ausencia: yo estoy totalmente presente a mí mismo en cada acto de mi existir, pero, en cada acto, está ausente la presencia total que quiero ser; y el ser está totalmente presente en cada uno de mis actos, que se inscriben en la infinitud del ser, pero el Ser, en su totalidad e inseidad,

está ausente de cada uno de ellos: es la Ausencia la que hace que sea aquella presencia, la Ausencia que la llama a una ulterior presencia, a una sucesiva búsqueda, a un futuro sentir, entender y querer, a una interioridad sin cansancios ni abandonos, a un dinamismo que se activa incesantemente en la presencia y en la ausencia de la presencia total.

Por consiguiente, conciencia de subsistencia y de consistencia y, a la vez, de precariedad y de ausencia, conciencia de actualizaciones bien definidas en su parcialidad y, contemporáneamente, de búsqueda y de desarrollo inagotable...".

Este pensamiento de Sciacca se relaciona directamente a lo que dice en otra parte (o. c., 96; "Perspectivas de nuestro tiempo", 63): "el hombre existe en relación a las cosas y a los otros hombres; mientras las cosas son lo otro del hombre, su semejante es el *otro hombre*, es decir, no lo otro real o cosa, diverso del hombre, sino el *otro existente* semejante a él. La otra cosa es *aliquid*, el otro hombre es *aliquis*".

Ahora bien: el hombre es otro de Dios, en correlación con el pensamiento anterior pero de manera infinitamente distinta y, por supuesto, más noble y elevada, de lo que acabamos de ver de la realidad que *participa* de Dios por la Idea, que es lo divino en el hombre.

El hombre es otro respecto de Dios, otro respecto de la naturaleza y de otro hombre. La distinción en el plano de lo real, respecto de las cosas, es correlativa en el plano del ser respecto del otro existente, y la *actitud moral es distinta*. Y como la actitud moral (el amor es el ser moral, hemos dicho) es distinta, no es posible amar a una cosa como a los demás hombres. Por otra parte, el acto de amor a Dios es de carácter absoluto. Llama a esto Sciacca *triple alteridad*.

Veamos:

- 1) Las cosas existen en cuanto *vistas* por Dios;
- 2) Las personas en cuanto *vistas* y simultáneamente *amadas* por Él (esser vista con occhio *d'amore*);
- 3) Pero al hombre, para existir, le es absolutamente necesario el prójimo; ni existe ni tiene autoconciencia y entonces tan necesario es para mí el otro existente como yo para él; y si no hay conciencia sin la otra conciencia, es lógico que las conciencias sean recíprocas;
- 4) Luego, el hombre, no es único, sino uno, o sea, como dice Sciacca en palabras que recuerdan la doctrina de Stefanini, "el existente es una unidad... no es una unicidad";
- 5) Todo lo cual equivale a decir que todo es por un tú, que singularidad exige alteridad. (Cfr. A. Caturelli, "Metafísica de la integralidad" páginas 267-68).

Este cuadro completa la *dialéctica del amor* como ser moral.

Hay más todavía. Es lo mismo ser yo que estar en comunicación con otro yo, y una palabra, como un gesto, un sentimiento, etc., es estar en comunicación esencial con otra palabra, actitud, etc. Ello es debido a un perfeccionamiento de orden espiritual y *moral*, al mismo tiempo que es reconocer mutuamente la liber-

tad de cada uno. Se trata de una constante elección que implica constante libertad. El amor, ser moral, es exactamente ésto.

Propongámonos una hipótesis, que, por otra parte, se da constantemente: el otro no me busca, ni me escoge, ni demuestra interés por mí, y por consiguiente yo me aíso, me vuelvo cosa (dice Sciacca), no más ser (persona). "Precisamente en esta elección libre, *acto de reconocimiento y de amor*, está y se *manifiesta la forma moral del ser*" (o. c., 268).

Puede aparecer aquí el amor como ingrediente no esencial a la forma moral.

Repetimos: el amor es el ser moral, su manifestación requiere el mismo acto de amor, como causalidad intrínseca.

De esta posición filosófica, de la cual extraemos la definición que el amor es el ser moral, manifestación primero y luego —como veremos— constitutivo, se aviene una consecuencia de la antropología de Sciacca, que ha dado renombre a su sensibilidad filosófica por los problemas actuales de la vida: el hombre debe enfrentar una empresa difícil y definitoria, *la de ser hombre*, con la solución de los problemas paralelos de la *comunicación y comunión*. Su obra "L'uomo, questo squilibrato", vuelve a recordar el presupuesto que los demás son personas, no objetos, cuando son lo otro de nosotros, en cuyo reconocimiento se exalta la libertad humana, al mismo tiempo que aparece su limitación: "el reconocimiento de los otros como personas" (o.c., 183: "Come si vince a Waterloo", 55 y ss.; "In Spirito e Verità", 217-8).

b) *La comunicación y la ley del amor*

Nos conviene aquí examinar un capítulo entero (segunda parte) de "Come si vince a Waterloo", que expresa de una manera más concreta el problema moral.

(Ver Apéndice [pág. 119] - traducción directa del italiano.)

Es una descripción poética y profunda del amor en sentido ontológico del ser moral, que es elección de libertad en el bien, ascesis vital de la persona, transformación total de la contingencia en la trascendencia.

La descripción de la comunicación y el maravilloso análisis del silencio, se encierra en "síntesis concreta y personal de 'existencia' y de 'valor': la existencia es tanto más 'personal' cuanto más se esencia en el valor, que es tanto más esencial cuanto más se existencia" (o. c., 55) como aparece en el texto.

No sorprende entonces que Sciacca, en otras partes de sus obras, haga consistir el *sentido de la educación* auténtico en la comunicación de la verdad, comunicación de personas. En un análisis de la persona, estos conceptos del amor son fundamentales, como *misticismo operante*, en el cual la problemática de la comunicación y la ley del amor llega a una profundidad singular.

Por lo pronto, podemos analizar un concepto que ilustra nuestra definición, esto es, que el *acto de reconocimiento* (que es elección en libertad, producto moral de la persona) es elección amorosa y es la manifestación moral del ser. Por los frutos se conoce el árbol. El amor no es sólo sentimiento, aunque lo defina así Sciacca cuando aparece en una síntesis psicológica, es la moralidad

manifestada, esencializada, como él mismo sabe decir, *pues el amor es el ser moral mismo*.

c) *El ser moral mismo*.

El ser moral es el que llama Sciacca *ser amoroso*. Desde ya conviene tener presente (como hemos visto en los presupuestos del amor en las primeras páginas) que el hombre se adecua al ser moral, como es el ser existencial, en cuanto es "vínculo entre el ser existencial y el ser como Idea" ("Atto ed Essere", 99). La forma ideal del ser, que es la Idea y el ser como Idea no es amante, debido a que el principio amante es la subjetividad del ser, principio sensiente-inteligente-volente, que amando su ser íntegramente, ama la objetividad del ser o Idea, como principio de objetividad. En "Atto ed Essere", Sciacca ha establecido: "*la idea amada por el sujeto es el ser moral; el amor une el ser subjetivo (existente) y el ser objetivo (Idea)*" (o. c., 99).

En realidad no se trata de pura relación, como había aparecido en obras anteriores. La relación subsiste como obra del amor que fundamenta lo moral, como relación misma, y como integrante del hombre mismo, que es el sujeto de esencia y relación. El concepto de amor, reducido anteriormente a pura relación, y definido en el párrafo citado, es una idea básica de la filosofía rosminiana, como último "acto" del ser, que es ser moral.

Se trata, pues, de la referencia del ser real (cuando Sciacca todavía no había trazado la diferencia que separa claramente ser "real" de ser "existencial") al ser ideal, esto es, la armonía de sujeto-objeto ("Lettere dalla campagna", 97). Esta armonía es el *acto de amor* hacia el objeto conocido, cuyos constitutivos se habían presentado en los trabajos de la juventud (sobre Rosmini) como la ley o ser ideal y la voluntad o ser real (ahora existencial). Esta diferencia nos permite considerar el amor en Sciacca más allá de la pura relación, o bien, considerar esta misma relación como el fundamento del amor, y su definición en ser moral.

Resumiendo: En Sciacca de los primeros escritos, se trata de un vínculo entre las dos formas morales del ser (real e ideal) y esa vinculación es *el ser moral* "forma que conocemos cuando referimos lo real a lo ideal" ("La filosofía morale di Antonio Rosmini", 125).

Analizando directamente las obras rosminianas, puede aparecer una diferencia notable que valoriza mayormente nuestra aserción anterior. En Rosmini "no está clara la distinción entre real y la existencia que aparece nítidamente en Sciacca maduro" (A. Caturelli, "Metafísica de la integralidad", 269).

Habiendo determinado existente e Idea en unidad, cuando el existente intuye la Idea, por eso mismo ama el ser propio y *actúa* la unión ontológica entre su ser (el ser) existencia-real y la Idea (ser ideal). De ello se desprende que es el principio de la actividad voluntaria (moralidad). Por tanto, el reconocimiento, de que hablamos anteriormente, es *el acto de amor del ser* (de nuestra persona) y condición también de todo acto siguiente de amor hacia toda persona (analizada en las páginas de "Come si vince a Waterloo") y hacia todo ser real.

La consecuencia de todo esto es la repetición constante de Sciacca (recibida de Rosmini) de la *ley universal del amor* desde "Linee d'uno spiritualismo critico" (*tu devi amare*), de modo que "todo acto de voluntad sea un acto de amor" (o. c., 131) (ver "Problemi di filosofia", 201), hasta la ley fundamental establecida en "Teoria e pratica della volontà" que es amor universal de todos los seres y de todos los bienes (o. c., 46).

Llegamos así a la teoría sciaquiiana establecida ahora como *ser es amar* de una manera ontológica, relacionada con la idea moral y que ya anteriormente, en su juventud, había asumido por influencia de Rosmini y de Blondel ("l'etre est amour") como aparece en "Linee d'uno spiritualismo critico".

En "Atto ed Essere" hay un cambio, debido a la maduración interna y en particular al abandono del exigencialismo superado, pero conservando (precisando así, en la posibilidad de la definición que intentamos) la actitud de "Problemi di filosofia", y también la misma que analizamos en la "Metafísica moral".

Jolivet observa que la preocupación moral de Sciacca está siempre presente, y todavía más, que es el problema culminante de su filosofía, problema que se acaba en el don de Dios.

d) Amor y don.

El amor, definido entonces como el ser moral (relación y constitutivo) es un acto integral del hombre (sensitivo-intelectivo-volitivo), que es, por eso, inteligencia de amor ("Atto ed Essere", 99; "L'uomo, questo squilibrato", 249).

¿Por qué, entonces, no definirlo directamente así: amor = acto integral del hombre? Simplemente, porque no inclumia una definición integral, que requiere el concepto de moralidad. Ser acto integral del hombre es una consecuencia de presupuestos metafísicos-morales, que deben aparecer en la definición, y que "ser moral" no los presupone, sino incluyen y constituyen.

El ser adquiere la forma moral cuando es amado (esto es: cuando el ser objetivo es amado por el principio subjetivo). Conviene destacar que el principio subjetivo lo determina la voluntad, o bien, y es la voluntad (acto parcial de la integralidad humana, pero constitutivo de la moralidad) que, como tal, convierte en ser moral al ser intuitivo y conocido. Es el ser que Sciacca prefiere llamar "ser amoroso", y "Es perfecta unión con el ser y éste es, sólo éste, sólo éste, el acto moral".

Si tomamos en cuenta el proceso y la importancia de la acción en la filosofía de Sciacca, su implicación metafísica, es dado comprender fácilmente como este acto, y como todos los actos, no tendría existencia sin la mediación de la Idea, luz de la verdad. De esta manera se impone una moralidad (amor, repetimos, es el ser moral) de intuición que es la "inteligencia moral" (que se hace acto de amor en conocer), que incluye a la razón y a su acto, al cual perfecciona y sobrepasa, debido a la posesión de un "empuje" un "arroyo" interior que es inagotable. Se trata de otra formalidad sistemática de la filosofía que exponemos.

Sciacca precisa que la reducción del ser moral a un puro acto racional-con-

ceptual es desindividualizar la realidad y, por otra parte (en antropología metafísica), despersonalizar la persona, encerrando en la inmanencia propia de la "ética", que quiere prescindir del sentimiento y la existencialidad. Quiere insistir en ello y acentuar otra dialéctica, que como tal, nunca falta en la obra de Sciacca, que es la dialéctica de la "inteligencia moral" y "razón ética", a la cual dedica la mitad de su obra "L'uomo, questo squilibrato" y que se fundamenta desde las obras que estamos analizando.

Veamos en qué consiste esta dialéctica: el acto de re-conocimiento que es el acto (ser) moral, no se agota en simple "conocimiento" racional, sino que sobrepasa como un acto de unión y síntesis a la vez de la exigencia de un acto de libertad (moral, de amor). Sigue siendo conocimiento, pero al mismo tiempo es amor esencial. Más: no hay verdadero conocimiento entre personas sin amor. Es así que el amor (ser moral) es la forma más completa de conocimiento que produce por intuición, como hemos señalado oportunamente.

Consecuencia de esta dialéctica, y análoga a otros pasos de la filosofía antropológica de Sciacca, es que solamente se aman las personas y no es dada esta posibilidad por las cosas. Todo esto no es excluyente en forma absoluta, pues se trata de un proceso dialéctico y, por lo tanto, como las cosas existen por las personas, puede amarse a las cosas en cuanto pertenecen a las personas que se aman. En realidad, se aman las cosas, sólo en cuanto "personalizadas".

Conviene tener en cuenta una aclaración sobre la inteligencia moral, que aparece en otro lugar de la filosofía de Sciacca. La inteligencia moral procede siempre *por inclusión*, por oposición al método de exclusión que pertenece a la razón inmanentista, de la cual quiere librarse hasta las extremas consecuencias. Le lleva esto a afirmar los extremos, los contrarios, las voliciones encontradas. Tuvimos prueba de ello en las páginas magistrales (ver Apéndice) de "Come si vince a Waterloo". Sostiene enfáticamente que "el ser moral es *violento*, precisamente porque es el vínculo del existencial y de la Idea, del sentimiento y del ser en su infinitud". ¿De qué violencia se trata? "Es la violencia del amor en la luz de la verdad y de la verdad en la inandescencia del amor; es la síntesis de una sed de don sin límites y de un valor sin límites y sin posibilidad de ser adecuado y expresado" ("Atto ed Essere", 104).

El amor como ser moral es siempre don, un don absoluto de todo lo que la persona ha tenido, es un "arroyo violento del Ser y debilitamiento deliberado del 'tener'. ¿Se puede entonces amar la naturaleza, las cosas? Sí, en cuanto personalizadas, como adelanté arriba, en cuanto lo otro (Sciacca se refiere al cielo estrellado) no existe fuera de mí, sino *dentro* donde existe el sentimiento que es 'sentimiento' a toda cosa, que las personaliza y al personalizarlas, con la persona la inmortaliza (piedras son —había dicho Sciacca— las estrellas, si no son reconocidas y amadas); luego, frente a las cosas el acto moral es mucho más que el acto racional porque no es solamente conocimiento (existencialización) de lo real, sino *re-conocimiento* de lo real conocido, y por eso, sentimiento de lo real es siempre relación, ahora se trata, *más* que de relación, de un *vínculo* voluntario que es vínculo de *amor* que hace que lo real *pertenezca* verdadera-

mente al hombre como cosa suya, momento de su existencialidad propia y existencialidad del valor que el hombre le ha impreso" ("Atto ed Essere", 105).

El poder del amor como don hace que las cosas pierdan su significado corriente, y que la naturaleza no sea más, sino que es en la unidad del hombre. Es una verdadera *creatividad que posee el amor*, como ser moral, "el amor ha producido no un conocimiento, sino una existencia nueva". El hombre, de esta manera, se enfrenta a amar las cosas no como cosas, sino que ama su hacer en las cosas por el que las cosas dejan de ser cosas y son algo suyo.

Hemos dicho que se trata de una dialéctica, por lo tanto el hombre ama las cosas cuando dejan de ser cosas y ama las personas cuando son más personas, sin exigir absolutamente nada, en perfecto don, dándolo todo. Es un don absoluto a otra persona, con la condición de no rechazar nada. La riqueza interior del hombre consiste en la plenitud de este don, correspondiente a la recepción del otro don. Darse (hemos visto) es colocarse en el lugar del otro. Este recíproco acto de amor por parte de quien lo subjetiviza, exige la *violencia* propia y su *arrojo implacable*, haciéndose nada frente al otro. El sujeto de esta manera se hace más persona y más persona el otro; y (dialéctica siempre) más distintos cuanto más unidos.

Hay una consecuencia más: determinado así el amor, en el amor mismo todo es importante, hasta lo más insignificante y pequeño, a la vez que todo es nada, debido a que el amor con nada se contenta ya que es *don absoluto* al mismo tiempo que sólo se contenta con el todo que puede colmarlo; siempre "promete menos de aquello que da, y de pocas y ociosas palabras, prefiere el silencio" (o. c., 108) como hemos visto en "Come si vince a Waterloo" (106), ya que más profunda que la palabra "es la noche oscura de la palabra, pero es en esta noche que toda palabra germina" (o. c., 111).

Sciacca define *ser bueno* a quien es así hasta sus últimas consecuencias y no sólo virtuoso, en el reino del amor intransigente y despiadado, despiadado porque nada se perdona a sí mismo para seguir la dura ley del amor completo (que es completo o no es nada), que exige el autoaniquilamiento. No puede ser, por lo tanto, nada más que "Cristo, el Amor absoluto, y el Despiadado Absoluto" ("Atto ed Essere", 109).

Cristo es el ser que es el amor. Convendría poner aquí íntegramente el libro "Così mi parlano le cose mute" que "*e'tutto ispirato all'amore in Cristo crocifisso*" (carta personal de Sciacca).

(Pueden citarse también íntegramente las págs. 111-138 de "Atto ed Essere", edic. castellana "Acto y Ser", Miracle, Barcelona.)

10. EL AMOR EN LA ESTRUCTURA DEL EXISTENTE

Conviene seguir el análisis completo de la filosofía de Sciacca, para tener un cuadro completo del papel que cumple el amor en la estructura total de sus obras.

Visto el ser ideal, el ser existencial-real y el ser moral (en el cual hemos ubicado el amor por definición) siempre en la dialéctica propia de la *persona*, que se determina como objeto de la ontología del ser creado, en el cual se alcanza la existencia de las cosas, y es participación del Ser absoluto y distinto de él.

La ontología de Sciacca presupone la *estructura del existente* (persona) y de sus condiciones de existencia. En el "L'uomo, questo squilibrato" Sciacca expone la *naturaleza y estructura de la persona*, agudizando el análisis del existente y estructurando definitivamente su *antropología filosófica*. Hacer ontología es referirse a la persona concreta, como hemos visto, en la filosofía de Sciacca.

"Atto ed Essere" implica esta exposición, y nos permite remitirnos al mismo, para no volver a repetirnos.

Podemos resumir en la pregunta: ¿qué es el Ser?, que Sciacca explicita: ¿quién es el ser? Esto lleva a considerar ontológicamente la respuesta en la *persona y el valor, la personalidad y vocación absoluta del hombre*, su relación con la educación (de la que hemos hablado de paso) y en particular la *conciencia comunionista* ("existe la *comunidad de las personas* y no su colectividad; la *colectividad es de los individuos*", dice en "L'uomo, questo squilibrato", 97; ver también "Come si vince a Waterloo", 1919). No hay nada nuevo de la doctrina del amor expuesta anteriormente.

Aquí nos interesa no una repetición, sino una aclaración confirmatoria. La *síntesis ontológica integral en la persona* consiste en el *sentimiento fundamental e intelección fundamental*. Se trata de volver a encontrar lo real de la moralidad que permite ser persona y al mismo tiempo el amor que es su constitutivo.

Sin querer volatizar la creaturalidad del hombre, la dialéctica propia de implicación de Sciacca remite a la *transnaturalidad*, donde el amor (ser moral) se hace Amor absoluto. Repetimos que es la dialéctica propia de la *inteligencia moral*, distinta de la razón simplemente ética. Todo se implica en el hombre, que participa del amor como ser moral, y trasciende a sí mismo en el Amor supremo, que sólo Cristo encarna.

El Cristianismo ha descubierto plenamente al hombre y definido más profundamente su condición humana. Sin ello, el hombre sería todavía una incógnita.

Aquí Sciacca se aparta del tomismo auténtico: "el hombre puede comprender aquellas verdades y... por lo tanto en este sentido pertenecen al orden racional, pero... no las habría descubierto por sí en un grado del desarrollo de su mente, en cuanto, si hubiese conquistado tal conocimiento de sí, antes que le fuese revelado el Dios que al mismo tiempo lo ha revelado a sí mismo, hubiera quedado como aniquilado por haber tocado tanta profundidad de su naturaleza" ("L'uomo, questo squilibrato", 209). El tomismo admite una justificación de la filosofía sin la Revelación, y Sciacca responde en su defensa: "significa que, después del Cristianismo, no tiene sentido construir una filosofía ignorando el Cristianismo" (o. c., 210).

De esta manera asume Sciacca el concepto cristiano del hombre en su estado actual, que el Cristianismo ha revelado en el sentido profundo de su misma naturaleza, en la cual el amor cumple su sentido moral auténtico y esencial.

Desde esta posición rechaza Sciacca las pseudomorales y asentar las notas legítimas de la *moralidad*. El acto moral es intrínseco a la naturaleza humana en las condiciones vistas, y es cotidiano pues es amor, como "ver siempre lo ya visto con nuevos ojos y enriquecerlo, enriqueciéndose con nuevos sentidos, insospechados, descubriéndolo en la plenitud de su ser y de su verdad" ("Fenomenología del hombre contemporáneo", 41).

¿Qué es en definitiva *esta moral del amor*? Tiene sus raíces en la inteligencia como una iluminación interna dada en una intuición originaria del ser. Desde este punto parten los temas de la ontología de Sciacca.

El *amor del ser*, repetimos, es constituyente del *ser moral* (que es amor), pero el *acto de amor* (sensitivo-intelectivo-volitivo) es el "único acto integral y cumplido del hombre, es la inteligencia de amor" ("Lettera dalla campagna", 103).

De esta manera, en la estructura del existente el amor ("intelecto de amor") aparece como el *ápice de la inteligencia* ("L'uomo, questo squilibrato", 249), y al mismo tiempo *plenitud de la vida espiritual* que es siempre *esencial moralidad* ("Lettere dalla campagna", 105), como aparece en todas sus obras.

La inteligencia es *amor del ser* y el *querer* depende de este presupuesto. Por ello aparece en Sciacca una *Idea "visita"*, obra del mismo amor.

Los valores se expresan así *encarnados*, en la participación de la Belleza, Bien y Verdad absolutos. La *ética* suplanta una verdadera moral formal, hace "honestidad", asume el deber en lugar de la ley y el amor. Es logro de una "virtud" sin bondad, "honestidad sin caridad", casuística, del "equilibrio", de un mundo razonable y correcto, de egoísmo perfecto "que es sacrificio de todo, aun de sí mismo, aquel egotismo puro, que es la virtud como objeto de pura razón, con la que se identifica toda nuestra verdad que es como decir nuestra mentira" ("L'uomo, questo squilibrato", 260). La inteligencia moral (fuera del inmanentismo) es una reconquista del *reino del amor* verdadero, que es siempre amor del ser.

No se da moral sin amor debido a que "sólo en amor, que es la ley no legalista capaz de hacer moral a la ética, todas las otras virtudes adquieren su significación y no corren más riesgo de ser solamente 'virtudes éticas', reglas mezquinas y habitudinarias de la costumbre". La inteligencia moral pasa de la virtuosidad ética a la "caridad moral" (o. c., 262).

Así el hombre, la persona, trasciende al Dios no de la razón, sino al Dios amado en cuanto encarnado y el amor que tiene en modo infinito y eminente a todos los valores que adquieren forma sensible (encarnados) en la Persona encarnada del Verbo. Es el "*Dios vecino*", que ha vivido la humanidad del hombre; el Dios que se ha hecho sensible, la Verdad que ha vestido cuerpo, la Verdad no impersonal, pero que es Yo absoluto" (o. c., 265).

Hay en todo esto un *misterio* no comprendido, pero sí *vivido* y que se transforma en *amor a Dios* en la creación misma, donde las cosas bellas lo son por la Belleza, las buenas por la Bondad y las verdaderas por la Verdad, descubiertas y esencializadas por la *fuerza que es el Amor*.

La *Historia* resulta así *historia personal*, con todas sus implicaciones mora-

les, sosteniendo Sciacca lo que ya había expuesto en "Problemi di filosofia e i problemi della filosofia di oggi" (1940). Siguiendo a Vico y San Agustín (no tanto en "La ciudad de Dios" sino en las "Confesiones"), la historia lo es de valores personales, encarnados, del universal concreto. Es síntesis de hechos de la verdad y amor concretos, de la libertad humana, como iniciativa de los singulos, sucesión de contingencia y libertad.

Los problemas que de esta posición se derivan son superados en una dialéctica teológica, y la "salvación del hombre no está en la historia", pues "la historia la escribe Dios con la libertad del hombre" (conferencias de Sciacca citadas por Caturelli, en la "Metafísica de la integralidad", a título personal). Según estas notas, supera Sciacca su obra "Vi é una filosofia della storia?" en conclusiones dramáticas (o. c.).

Los valores se han encarnado directamente en el sujeto humano de la historia. Pero la existencia es también *sentimiento*, relación entre los varios constitutivos del hombre, razón y voluntad, y que también se ahonda en el concepto moral del amor. Se conoce por amor, lo que se quiere se ama, y lo amado se vive, re-conoce, se "penetra". Es la inteligencia de amor la que permite sobrepasar las barreras de la eticidad, para suscribirse en la moralidad. La razón ética viene asumida por la inteligencia moral, abierta al Ser-Persona-Verdad absolutas. Esta es la síntesis de la estructura del existente en el plano del amor.

Falta una consecuencia más que anotar en esta posición filosófico-teológica. Hay una diferencia entre tener virtud, como hemos visto, y *ser* buenos, que permite hacer distinción entre los "héroes" y los "mártires", fruto del "escándalo" de la inteligencia de amor, que afirma una orden moral substancial del amor "esencialmente vivido y sufrido" ("L'uomo, questo squilibrato", 279). Es oposición de ciencia a sabiduría, *propia del amor*. La razón es estéril y la inteligencia, *propia del amor*, es *donativa*, pues quiere dando, no en la sistemática proposición de poseer, sino dando absolutamente en el amor del Ser por el amor de las personas y las cosas. Se da, no sólo da, se da se sin condiciones, y trasciende (por amor del Ser) y *humaniza en reconocer (amor)* al hombre primero en lo participado de la creación, abierto a Dios.

Siguiendo a San Buenaventura, afirma Sciacca: "la inteligencia moral es la voluntad de don de todo a Dios a través del *amor* al prójimo; es querer, *en* este mundo y en amor por todo ser creado, *para* el otro mundo" (o. c., 294). En ésto consiste, como antes, el *factor creativo del amor*, "lógica del infinito" en oposición a la "lógica de lo finito", como "voluntad de amor del ser en toda su infinitud" (o. c., 302).

En consecuencia: no hay persona o ente que pueda agotar esta voluntad de amor, dentro del problema del destino final del hombre, considerado en el problema de la historia.

La *oposición* va considerada en la dialéctica, ya que "la inteligencia moral no se opone a la razón ética sino que la orienta allende su finitud". La oposición existe en la negación de la persona.

La volición absoluta, *el acto de amor supremo*, es la volición como absoluta

moralidad, que apunta a Dios. Precisamente "en el acto en que se quiere éste o aquél ente finito, quererlo en la voluntad o en el amor por el Ser infinito; de modo que en la voluntad no olvide el Infinito por lo finito y a sí misma en lo finito" (o. c., 310).

En la estructura del existente afirma Sciacca una "lógica de la vida" basada sobre la estructura ontológica, relacionista y psicológica del amor. Y cuando el pensamiento aparece para constituirse positivamente en antropología, es en función de la vida, expresión cabal de la participación divina.

11. EL AMOR EN LAS RELACIONES FILOSÓFICAS CON EL MUNDO ACTUAL

Sciacca considera la *autodisolución del pensamiento moderno* y enjuicia al mundo actual en esta perspectiva.

Hubo una ruptura entre solidaridad de *pensamiento y vida*, en la armonía entre individuo y persona, esto es, *entre la razón ética y la inteligencia de amor*. Se ha formado una "crisis" que lleva a la autodestrucción.

Las obras "Iglesia Católica y mundo moderno" y "La hora de Cristo" exponen este proceso, que recibe su coordinación total en la "Filosofía, hoy".

El análisis lleva a Sciacca a repetir lo expuesto en "Necessità di una coscienza metafisica", cuando, como hoy, hay perspectivas de fracaso en la ausencia de principios morales y metafísicos, con potencialización de pasiones y vicios, elevados a valores morales. ("El problema de la educación", 100.)

La lucha contra el Cristianismo y su espíritu, ha hecho estéril el pensamiento humano y la vida actual.

Resuelve el problema en los presupuestos filosóficos de que el hombre se construye su mundo, no adecuado a un plan propio, sino en un orden moral "que edifique, no su mundo, sino el Reino de Dios" ("Iglesia y mundo moderno", 64). Cuando concluya un plan simplemente humano universal, la consecuencia será un mar de sangre: "no le queda al hombre sino efectuar ardientemente el último sacrificio incruento, pero verdadero: recibir la Hostia donde Dios se ha inmolado, donde Él es la víctima. O los hombres, hoy famélicos de paz y de amor, volverán a comer a Cristo en el Sacramento, o los hombres se alimentarán mañana los unos de los otros 'según un plan establecido'. Y la ciencia será la gran responsable de esta ruina" (o. c., 66). No es más que el camino fatal del inmanentismo, pues "toda forma de inmanentismo es siempre una forma de materialismo" (o. c., 64). La mediocridad, sin capacidad creadora, al mismo tiempo que reniega del pasado vive a costa de él, debe dirigirse a la Iglesia, *fundada en el amor*, "la única cosa seria y verdadera que hoy posee la humanidad perversa y desgraciada" (o. c., 87).

El mundo acusa una crisis de fundamento (autofundación en la razón) y el hombre se destruye como hombre construyéndose su mundo autosuficiente.

La Iglesia Católica es la vida y fuerza salvadora, no la "reacción" a un estado de cosas.

La parábola del *laicismo* es parecida a la del cientifismo. Lleva también al fracaso. Es la crisis de la civilización occidental, cuya solución es el Cristianismo, en el combate por Atenas, Roma y Jerusalén, "expresadas en la síntesis eterna de la Roma católica".

El amor se implica en las tesis filosóficas que esta posición incluye.

12. EL AMOR EN LA MÍSTICA DE SCIACCA

Sciacca propone un *misticismo operante*, ajeno como está (o se siente) a un misticismo clásico. A este propósito trata de la actividad ordenada espiritualmente *la unión del alma con Dios por el amor*, que llama *mística cristiana*, como plena, absoluta, radical humildad, gratuita.

Hay una *mística* no cristiana, sin humildad (como la oriental), conseguida con el esfuerzo del místico simplemente, en la cual no hay entrega, no hay dar-se, don pleno de sí, del místico hecho nada, contra su propia elevación hacia la unión con la divinidad, propia de la *mística cristiana*.

La *mística cristiana* del amor es congruente con el pensamiento metafísico-moral que hemos expuesto, en la continuidad, una vez más, del primero "tu devi amare" hasta el último "darse amando".

Tras el pensamiento de San Agustín, el amor exige una pureza de mente y de corazón, exigencia reencontrada en Rosmini. El misticismo operante se refiere a la *contemplación y la acción*: ser solícitos y atarearse, pero no de muchas cosas ("La hora de Cristo", 83). Todo ello se traduce en tensión contemplativa-activa y en la nadificación de sí mismo por el amor absoluto, en el orden del ser, cuyo supremo modelo es Cristo, como ya expuesto en "Atto ed Essere" (109).

No es una actitud nueva. Antes de los treinta años, Sciacca había escrito el "apóstrofe del amor" en "Linee d'uno spiritualismo critico", luego rechazado en parte. Entonces el pensamiento de Sciacca se fundaba en el hecho filosófico de la síntesis de amor en las relaciones de sujeto-objeto y la acción era amor y amor de cualquier cosa (en sus mismas palabras). La actitud de entonces como *mística operante* veía en el amor "la raíz de la realidad" como Sócrates (tal cual lo recuerda en su obra).

Ahora encuentra el modelo en el Corazón de Cristo, como un amor despiado y "volcánico" al que apostrofa: "Tú, amor, realizas el milagro de la divina universal armonía de las almas, tú sólo compones las cosas en una sublime unidad. Tú no eres ciego porque eres luz, luz de mi alma, de todas las almas, luz del espíritu; tú no niegas los seres porque es la tiniebla la que unifica azulando; pero tú eres la luz y la luz unifica distinguiendo; tú sólo haces que en todo enemigo yo descubra un hermano, que en todo rechazo vea una oferta, que en toda ofensa la entienda como recompensa; tú me vuelves digno de perdonar y ser perdonado" ("Linee d'uno spiritualismo critico", 135).

Es el *amor universal del misticismo operante*, que es perenne tensión hacia la unión y por eso distinción. Este proceso concluye en la subida del alma y descenso de Dios, en la mística de amor de San Agustín y Buenaventura, como también en la delicada expresión de San Francisco "el Poverello di Assisi".

Una mística operante tiene su razón de ser *en el tiempo*, que dura en la permanencia de la conciencia del hombre "al cual toca en justicia no morir y para el cual es virtud suprema durar en el amor de lo eterno, consistir en la inmortalidad". Por lo tanto, no es "temporaneidad" caduca, sino cuando "el tiempo que pesa se recoge en el alma, la que, volviendo el oído sobre su ámbito infinito, escucha la voz lejana, pero no remota, de la eternidad. De ella recibe como una invitación a la esperanza, la cual, más allá de la imagen móvil que de la eternidad es el tiempo, prepara el ojo del alma para la lectura de un libro que se lee, todo, sin recorrer las líneas ni volver página" ("In Spirito e Verità", 73).

Es el Infinito que se presenta al hombre limitado por el infinito de valor que es en nosotros sin ser nuestro ser: "Lo amo porque sé que es *distinto de mí* el sujeto de mis aspiraciones, pero no yo: *es mi Tú*, el Tú que me trasciende, infinitamente. Soy radicado en el *Ser* donde el *para* tiene valor causal y final. La existencia descubre la propia incompletitud naturalmente incumplida pero invenciblemente ávida de cumplimiento: "*desiderium naturale et inefficax*", como dice Blondel. "Estoy encerrado en la virtual infinitud de mi real finitud" con vocación al infinito de Dios. Paso del infinito cuantitativo al cualitativo, vestigio de Dios en las cosas. "*Buscarlo es mi amor; verlo, mi extrema aspiración*. Lo tengo dentro de mí, el Infinito, y se me escapa, porque no es mi ser, pero aquel que me hace ser y al que tiende *todo mi ser*" (o. c., 207).

Cuando se quiere por amor a Dios, el paso terrenal de la vida es salvación, ya que el hombre, como Cristo, "se construye sobre la eternidad y no muere por la eternidad" en la fórmula de Rosmini: "*No odiar nada, amar todo y sobre todo a Dios*".

Es lo que el mundo considera escándalo y locura, que es misterio de amor infinito, como la Cena y la Muerte de Cristo, que es su Resurrección. "No somos inmortales, sino eternos" ("Iglesia y mundo moderno", 228), por lo que la vida no permite en el escándalo absoluto del amor cristiano, perderse. Sigue la doctrina de los Padres, de San Agustín, de Pascal y del gran místico Rosmini ("Non odiare nulla, amare tutto e sopra ogni cosa Dio").

13. SÍNTESIS Y VALORACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL AMOR EN SCIACCA

Sería absurda la valoración parcial, sin tener en cuenta la obra filosófica total, debido a la importancia del tema del amor en toda su obra.

Hemos dicho que Sciacca, como Lavelle, no ha acabado su obra, a pesar de haber expuesto su pensamiento de una manera cabal. La producción filosófica es interminable.

Hemos seguido a Sciacca en un camino difícil hacia la "metafísica de la integralidad". No es superficial la crítica del *actualismo gentiliano* en la obra de Sciacca, pero al mismo tiempo es dado encontrar una *actitud relacionista* (sobre todo en el tema del amor) que procede de la influencia de Aliotta. Las dos tendencias han sido abandonadas con el correr de los años. Aliotta superó a Gentile en las obras de Sciacca. En verdad podemos observar que la filosofía de Aliotta ha sido abandonada como tal, pero la actitud relacionista no. Según Caturelli ("Metafísica de la Integralidad"), que conoce la filosofía del gran maestro italiano a fondo, en el tiempo de "Linee d'uno spiritualismo critico" era "un actualista gentiliano que asumía la instancia relacionista aliottana en un intento de síntesis nueva" (o. c., 392). En la simultaneidad, se entiende, del pensamiento sobre la acción de Blondel, que permite al mismo ser amor, pues lo es la acción como acto de voluntad.

Positivamente el tema del amor juega un acierto ponderable en la transformación filosófica de Sciacca, pues consigue unir en su juventud la instancia aliottana, gentiliana y blondeliana. Ha sido "L'etre est amor" de Blondel que preparó la recepción *espiritualista* del "tu devi amare sempre", de fuente rosminiana, que va a cambiar el panorama posterior.

Conviene, por lo tanto, pensar que los primeros escritos, repudiados en parte, conservan cierta influencia en la obra posterior, que es justamente aceptable como raíz de su pensamiento personal y auténtico.

Carbonara ("Logos, II, 1937") hablando de la *primera búsqueda de la trascendencia de Sciacca*, acertadamente observa que el "Linee d'uno spiritualismo critico" quiere establecer la trascendencia pero a partir de la autoconsciencia. Hemos visto como los momentos lógico, estético, moral (en cuya relación hemos analizado el amor) y teológico, es absoluto en sí mismo, es experiencia en sentido general. Los momentos no tienen relación cronológica entre sí, sino implicación, en una interna necesidad de ordenación a la trascendencia, exigida por la actualidad del espíritu. En realidad se impone una necesidad interna de inmanencia-trascendencia: la autoconsciencia pone siempre una relación entre lo inmanente y trascendente (papel que corresponde al amor en el momento moral y teológico), pero hacia una Interioridad Absoluta. No hay, por lo tanto, *ninguna superación de la inmanencia real*, pues queda siempre en la *exigencia* de trascendencia. Es obra del *exigencialismo blondeliano* en la relación sujeto-objeto, que nos permite decir con Caturelli (o. c., 394) que "el exigencialismo juvenil de Sciacca no logra una verdadera trascendencia".

La *ruptura del acto gentiliano* se traduce en una vigorosa tentativa de superarlo en la inmanencia, quedando en la línea del *experimentalismo relacionista aliottano*, cuyo proceso moral encierra toda la problemática del amor analizada en sus primeras obras, que son de carácter inmanentista.

Tampoco el *espiritualismo juvenil* le conduce a una trascendencia religiosa (como hemos anotado oportunamente) y tampoco a una auténtica trascendencia metafísica. Su obra deja mucha insatisfacción al respecto. La aguda crítica del actualismo gentiliano es concluyente y sigue en el pensamiento actual de Sciacca,

pero el pensamiento personal no es trascendentista en su juventud, hasta por lo menos la "La crisis del idealismo".

Los problemas de Dios y el metafísico, en los cuales el papel del amor pasa de relación exigencial a fundamental implicación, aparecen con insistencia en "Teoria e pratica della volontà". El problema metafísico es moral, y la moral se funda en el amor. Hemos observado las influencias de Rosmini y Kant y, con ellas, una profundización del concepto de amor ya estudiado bajo el influjo de Blondel. *La vida del espíritu* es ahora concebida como relación en acto entre sujeto (voluntad) y objeto (ley, influencia rosminiana) en cuanto problema moral, que lleva en sí mismo al metafísico (influencia de Kant). Entre 1938 y 1942 la metafísica nace del problema moral.

Positivamente al autoconsciencialismo de fuente actualista, al relativismo de fuente aliottana y a la concepción del espíritu como acción y vida de fuente blondeliana, se añade una *profundización del concepto de amor y la necesidad de la metafísica por la moral* (metafísica moral), exigencia que aparece en "Kant y la Metafísica". Con ello sale del primer esquema de "Linee d'uno spiritualismo critico". Kant lleva a Sciacca al voluntarismo de la tradición platónico-cristiana. El alma y Dios dejan de ser ideas y son objetos reales de la fe moral. El presupuesto sciaquiano es una exigencia constante de simultaneidad de racionalidad y voluntariedad. El amor tiene sus coincidencias onticas y psicológicas de nexo de esta simultaneidad. Rosmini le despega terminantemente del inmanentismo idealista. El "a priori" rosminiano, considerado como objetividad de la forma intuita, ser como Idea, junto con la triplicidad en general de las formas del ser, constituyen el armazón de la filosofía actual de Sciacca.

Convenimos que Sciacca reactualiza a Rosmini, librándolo en parte de culpa y cargo de la condena de la filosofía anterior, fundada en la más despiadada crítica al ontologismo. El "a priori" rosminiano asume importancia para la fundamentación moral ontológica y con ella la conceptualización del ser moral (el amor). No es creado, sino descubierto por la mente, por el cual la mente es tal, dando un fundamento a la autoconsciencia como su primera determinación, que se aleja de la autoconsciencia juvenil subjetiva, para hacerse juicio existencial. Antes se escapaba de todo juicio, ahora es primera determinación de la síntesis de ser intuito (objetividad) y del sujeto intuyente (subjetividad).

En realidad esta tesis deja mucho margen a una crítica profunda por parte del tomismo tradicional, que se escapa a un trabajo breve como el presente. La corriente espiritualista de carácter agustiniano ya está críticamente vista por la filosofía tomista, a pesar de ciertos acercamientos actuales.

Aquí la autoconsciencia es superada en un idealismo-realista por influencia de Rosmini no-ontologista.

El tema del amor es el sendero que Sciacca sigue en su metafísica moral hacia el Dios-Amor, en la misma exigencia de interioridad objetivizada en el amor del ser, de Platón y San Agustín. Dios-Amor lleva luego a determinar la filosofía cristiana en la metafísica de la integralidad.

Con las obras de la madurez que inicia con "I due idealismi" y "Filosofia e Metafisica" el exigencialismo sciaquiano desaparece por completo, bajo la influencia de una crítica constructiva de la escolástica. No se trata más de pasar de inmanencia a trascendencia, sino de fundamentar racionalmente la trascendencia misma y la misma metafísica. *La crítica al pensamiento moderno* (especialmente del idealismo) le permite precisar sus tesis en sentido diametralmente opuesto al sostenido en juventud. Puntualiza su filosofía en el eje de la *dialéctica de la implicancia y de la copresencia*. El concepto de verdad de "Atto ed Essere" ha sido considerado genial por los críticos. No hay una repetición del argumento clásico o del ontológico, sino que "hay verdadera originalidad alimentada en la interioridad agustiniana, en la intuición del ser como Idea de Rosmini y en su propia dialéctica que en cierto modo transfigura la interioridad agustiniana y la intuición del 'a priori' rosminiano" (A. Caturelli). El tema del amor sigue siempre el mismo camino.

Más que una prueba de la verdad agustiniana, se traduce en metafísica de la verdad en la "Interioridad objetiva". Es la fundamentación del Dios-Amor expuesto en "L'esistenza di Dio". La verdad en nosotros, descubierta por el amor que une la creatura a Dios, no es abstracción sino relación concreta, como es concreto el amor por creación. La "verdad en nosotros" es camino de amor a la "verdad en sí". Conviene destacar que no es un orden lógico sino ontológico de implicación y copresencia, desarrollado paralelamente a la doctrina escolástica de la participación, tan fundamental en una ontología acabada. Los órdenes lógico y ontológico se encuentran implicados, y dan lugar a ciertas apreciaciones desconcertantes. Sciacca se pone en la raíz de las exigencias filosóficas actuales, y quiere sinceramente fundamentar la trascendencia. El amor, que ontológicamente es Dios, se encarna por participación en el hombre, en su libertad o moralidad, fundamentando su actividad y trascendencia, su inmortalidad y toda la actividad espiritual, es la senda que precisa su filosofía. Todos los actos humanos son actos de amor, la presencia divina en el hombre es por ser Amor, y el ser mismo es síntesis amorosa.

El principio de causalidad tiene en Sciacca un sentido particular, que ha sido analizado por Cantoni ("Dall'esistente' a Dio secondo M. F. Sciacca" en la "Scuola Cattolica", N° 6, págs. 507-9, Milano, 1947) como una atribución del principio de causalidad a uno más alto (El Ser como Idea) como causa del principio de causa. G. Giannini ("Rilievi ad una critica", en "Giornale di Metafisica", N° 5, Génova, 1951) ya había expuesto que se trata de la búsqueda del principio de validez del principio de causalidad. *Dios-Amor es vínculo ontológico con todo lo creado y en el hombre es ser moral*, patente en la verdad, que implica una trascendencia total. Sciacca propone Dios-Amor no precisamente como Causa sino como Principio del orden causal. Eso depende (y con él todas las implicancias del amor que hemos trazado) de la intuición originaria que es la síntesis ontológica primitiva. No es angelismo, es un principio o, mejor dicho, un momento inicial que tiende a sumir al hombre que ama y es amado en la integralidad de su estructura ontológica. Realmente, con la exclusión de todo inma-

nentismo o innatismo, es un análisis filosófico que penetra profundamente en la mentalidad actual, que propicia en parte las proposiciones existencialistas o bien sus exigencias.

Nos conviene observar que *el nexo entre existencia y realidad*, como vida, muerte e inmortalidad, es el proceso amoroso que ontológicamente une el hombre a Dios. La interioridad es objetiva-subjetiva, con una acentuación en la objetividad ("La interioridad objetiva"). Existe en Rosmini una objetividad de la forma intuitiva que instaura un innatismo de la idea del ser (*a priori*) que equivale al "primum" ontológico de Sciacca, como observa Michele Schiavone ("L'idealismo di M. F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo", S.A.L.E., "Sodalitas", Domodossola, Milano, 1957), pero el ser como acto (principio de conocer) fuente de todos los conceptos ("La Filosofia morale di Antonio Rosmini") es tesis común a Sciacca y Rosmini. La fuente de inspiración no es repetida, pero acentúa la posición de Sciacca, discutible en este aspecto bajo el punto de vista tradicional escolástico. Una sola pizca de innatismo echa por el suelo toda la gnoseología escolástica, aun en el aspecto psicológico. El amor juega una dialéctica de presencia y ausencia catalizadora de la comunicación y la misma ley de amor, que es don absoluto, es trampolín a Cristo.

Volvemos a encontrar otra vez la figura de Rosmini. Es la misma influencia de los escritos juveniles y los actuales, reunidos en "Interpretazioni rosminiane", donde considera ese filósofo como el exponente máximo de las instancias cristianas del pensamiento moderno y de sus soluciones. Sciacca considera al agustinismo y a la corriente rosminiana como coherente al pensamiento moderno, sin destacar una necesidad de actualización que considera apropiada al tomismo. El último Rosmini es presencia modeladora del agustinismo clásico en todo pensamiento moderno y actual.

En nuestro tema este aspecto se destaca en la dialéctica de la *comunidad de personas* que funda el amor y marcadamente en una *auténtica moral del amor* contrapuesta a la ética. El "Dios vecino" funda un reino ontológico de *perfecta caridad*, da sentido a la historia, permite la trascendencia y soluciona la problemática crucial de nuestro tiempo, para acabar en una mística operante.

El proceso no es breve ni sintético.

Recordemos las influencias, en Sciacca joven, de Gentile y Aliotta, exagerada por Franco Alessio en "Studi sul neospiritualismo" (p. 144, Bocca, Milano, 1953). La dialéctica de las tres formas del ser acusa las influencias anotadas, pero el ser como personal (sujeto sensciente, volente e inteligente — lo "real" adviene a la existencia en razón del principio sensciente) fundamenta la filosofía del hombre, y es metafísica, pues el ser, lo que es, se patentiza en la persona ("L'uomo, questo squilibrato") y se aleja de las influencias indicadas.

En la *estructura del existente*, Sciacca se aparta de las viejas modalidades y se une a la concepción agustiniana radical del "*Ubi Deus ibi homo*", a través del vínculo moral de amor, en la libertad y dependencia.

Observa Caturelli (o. c., 401) que la "tripleidad de las formas del ser

posibilita a Sciacca una *valoración del amor* que, por otra parte viene de los años juveniles y se comporta como el motor interno de la dialéctica de inteligencia moral y razón ética en la cual está simultáneamente presente la doctrina sobre la síntesis ontológica primitiva, razón última de la distinción entre inteligencia y razón; y es también la raíz de la distinción entre individuo y persona; en este punto quizá haya que observar que es preciso dejar en claro si se acepta o no una distinción radical entre individuo y persona; si tal distinción existe, personalmente me siento inclinado a rechazarla porque si bien puede hacerse la distinción no hay tal distinción en el orden ontológico; en otras palabras, el individuo puro no existe como separado de la persona porque el individuo no es sin la persona; el individuo no es plenamente individuo mientras no es plenamente persona; por tanto, individuo y persona, en el sujeto concreto, no se distinguen, son una misma cosa; a pesar de esta observación que parece implicar un rechazo pleno de la distinción sciaquiana, quizá no lo sea tanto; por esto: porque Sciacca, cuando hace la distinción entre individuo, sujeto humano, yo y persona, dice que la persona es todo eso; es decir, es integralidad de todos esos elementos; luego, la dialéctica individuo-persona no tiene los caracteres que se observan en el personalismo francés, por ejemplo, sino que esta dialéctica es interna al existente pues la primacía del individuo que niega a la persona destruye al mismo individuo, en tanto que la primacía de la persona no sólo no destruye al individuo sino que lo salva, lo integra, y lo hace lograr como individuo; si la interpretación que propongo es exacta, no hay en Sciacca una radical escisión individuo-persona a la que yo me opondría".

La observación nos parece exacta, pero la valoración del amor tiene, como hemos expuesto, un carácter más radical respecto a la dialéctica, debido a que se aleja de las influencias de Gentile y Aliotta, cuando se hace fundamento metafísico independiente de la misma. De no estar presente este otro papel del amor, que hemos opuesto al relacionismo que representa la primera etapa de la vida, como ser moral, la observación, la distinción antropológica individuo-persona, carecería de la aguda aceptación y rechazo al mismo tiempo de Caturelli.

Queremos terminar esta síntesis valorativa, con las *instancias críticas* de Sciacca a las premisas más que las consecuencias desastrosas del inmanentismo moderno y actual, que permite concretamente no destruir todo el trabajo filosófico de los siglos anteriores. Hay una tendencia también a no eliminar enteramente los presupuestos irracionalistas actuales, en una tabla de salvación de la contemporaneidad de inteligencia-voluntad, teoría-práctica, en la integración antropológica. Es el punto de mayor ataque que podría formularse en posición tomista. Es un objetivo gentiliano (asunción de la integralidad del hombre) con la necesidad de una ulterior metafísica. Husserl también requiere una vuelta al hombre, en una concreta realidad existencial, en las mismas instancias metafísicas. Observa Sciacca que Husserl no ha dado este paso. Se acerca más a Scheler existencial, cuyo dato objetivo presente al sujeto que piensa (*a priori*)

es emparentado con la síntesis ontológica primitiva de Sciacca, y juntos ponen las metafísicas de la persona como "metantropéia" más que metafísica (más allá de lo físico). El acto primero es el Ser en el hombre de Scheler cristiano, que Sciacca contempla en las tesis morales (propias del amor) y valor de la persona. "Esistenza e consistenza" enfrenta también la superación del problema de la persona en Kierkegaard (no solucionado, sino planteado por el filósofo danés) y el diálogo de la interioridad existencial posterior del existencialismo (hegelismo consecuente, para Sciacca) cuya negatividad supera en la dialéctica de la implicancia y copresencia. Observa Caturelli (o. c., 404): "Los momentos esenciales de la filosofía contemporánea son asumidos por cierta sintética inclusión interna por la metafísica de la integralidad. Que no es, claro está, yuxtaposición eclética, sino síntesis integral de todos los momentos".

Observamos: en una posición de credulidad en la insuficiencia tomista para llenar el vacío al cual apela el espiritualismo moderno (máxime con la actualización de los estudios acerca de San Agustín y Santo Tomás) nos parece que el intento es de sumo valor, pero adolece de estas precisiones que provienen de una clara interpretación tomista de la realidad, y además de la absoluta disolución del prejuicio apuntado.

Sciacca tiene una gran cultura clásica que puede encontrar pueril la observación que acabamos de formular. Pero un breve análisis puede acentuar esta insuficiencia y fácil credulidad negativa.

Sciacca quisiera implicar la presencia crítica clásica en sentido antidogmático, pero la línea está determinada en la tradición Malebranche-Rosmini y el pensamiento de San Agustín, Plotino, Platón y muy relativamente en Santo Tomás. Rosmini y San Agustín los encuentra presente en el pensamiento moderno. Lavelle observa que Sciacca encuentra dicha presencia como platonismo cristiano en la crítica interna del idealismo moderno, en búsqueda de trascendencia real y no aparente. Pero, ¿por qué necesariamente hay que excluir el tomismo en dicha presencia, máxime con su sólida metafísica? A lo mejor no hay intención de una exclusión absoluta, pero ciertamente hay un ostracismo dogmático, justo cuando se quiere hacer antidogmatismo. Lavelle se inspira al "cogito" cartesiano para trascender, y se sitúa en la misma exclusión tomista con la actitud filosófica cristiana actual de la "interioridad" sin inmanencia, iniciada en Italia por Carlini.

Observa siempre Caturelli (o. c., 405): "por este camino y gracias a la renovación del neotomismo (renovación de la que no tuvo necesidad —según los espiritualistas italianos— el agustinismo) se han hecho visibles ciertos puntos de contacto a través de las divergencias; pero esos contactos doctrinales indican la presencia viva de ambas escuelas en el pensamiento actual, presencia que por ser "presencia", precisamente, no es yuxtaposición ni "enfrentamiento". Señaló, principalmente, cierta proximidad doctrinal (siempre interna) con los filósofos de la escuela de Lovaina en cuanto éstos admiten la intuición intelectual fundamental omnipresente a todo el proceso cognoscitivo; simultáneamente, en cuanto los lovainenses admiten la siempre implícita intuición del ser (y lo mismo

pasa con Jolivet) se acercan a la metafísica de la integralidad, pero no logran (según Sciacca) explicar satisfactoriamente la idea del ser porque no satisfacen integralmente la instancia del idealismo en lo que tiene de verdadero, es decir, en cuanto no construyen una metafísica que sea absolutamente, metafísica de la interioridad. Pero si se tienen en cuenta los puntos (o el punto) de coincidencia con el tomismo (que no es aquél de fórmulas prefabricadas y mortíferamente rígido que se me ha hecho tan profundamente antipático por antifilosófico), entonces parece acertada la opinión de Sciacca: "es posible, dice, el punto de encuentro y de entendimiento entre neotomismo y el nuevo espiritualismo cristiano, más allá de lo caduco y de las posiciones artificiosas y abstractas. Esto nos parece una conquista de gran actualidad y uno de los elementos más positivos y fecundos del pensamiento contemporáneo" ("La Filosofía, hoy", 446).

Según Incadorna, Sciacca ha elevado el espiritualismo cristiano de aspiración religiosa y polémica histórica, a una metafísica espiritualista, originada, como Lavelle, en el idealismo, junto con la "philosophie de l'esprit" francesa, pero mientras algunos se han encerrado en el agustinismo para superar el idealismo, opuesto a la metafísica tomista (N. Incadorna, "Problemática interna dello spiritualismo cristiano", Bocca, Milano, 1952) como Armando Carlini, otros, y Sciacca en particular, sin renunciar a la revalorización idealista cristiana, buscan el encuentro interno con el neotomismo renovado. Vittorio Sainati propone renovar la dinastía Carlini-Guzzo-Sciacca por Sciacca-Guzzo-Carlini, por la calidad metafísica de cada uno de ellos ("Lo spiritualismo cristiano", en "Giornale di Metafisica", 2, p. 282, 1955). Esta obra de "división de trabajo", como la llama Sciacca (Guzzo en ética, Bataglia en filosofía de la historia, Sciacca en metafísica) parece ser una gran aspiración:

abertura de la puerta a una nueva síntesis filosófica cristiana reordenadora y salvadora del mundo actual, vestíbulo de un gran renacimiento cristiano. (Ver Caturelli, o. c., 408.)

"¿Por qué no ahora?" se pregunta Caturelli, si su obra y "simultáneamente la valoración y la centralidad del amor en la metafísica de la integridad, alimentado en la concreta persona de Sciacca por una tendencia mística, le ha permitido asomarse a la luminosa tiniebla de la mística cristiana, Mística que se expresa poéticamente y que desemboca luego de un espiar profundidades del silencio, al silencio de Cristo, motivo de las últimas páginas de uno de sus libros. Páginas que yo no he "expuesto" antes. Frente a ese "Silencio", mejor callar (o. c., 408).

PARA UNA ANTOLOGÍA DEL AMOR EN LOS AUTORES ACTUALES: SCIACCA.

Consultado el mismo Sciacca sobre la posibilidad de incluir sus escritos en una *antología del amor*, en una carta personal ha sugerido:

- 1) "Morte e Immortalità", en el cual se encuentran datos sobre el amor y un capítulo: "La muerte del otro" (págs. 155-186); además las páginas 238-252, edic. española (ver Bibliografía).

- 2) "In Spirito e Verità", eligiendo, edición italiana. (He traducido del mismo la parte más importante que aparece en este trabajo, en *Apéndice*.)
- 3) "Come si vince a Waterloo", en el cual hay muchas páginas importantes.
- 4) "Cosí mi parlano le cose mute": todo inspirado al amor en Cristo Crucificado. Habría que ponerlo todo.
- 5) "Atto ed Essere" (edición española): fundamentales son las págs. 66-76; 111-127.

BIBLIOGRAFÍA

- 1 *Linee d'uno spiritualismo critico*. En el apéndice está incluido *La crisis del idealismo* aparecido en *Ricerche filosofiche*, I, págs. 1-19, 1934, Perrella, Roma, 1936, pág. 230.
- 2 *Teoria e pratica della volontà*. Morano, Nápoli, 1938.
- 3 *La filosofia morale di Antonio Rosmini*. Ed. Bocca, Roma, 1956. Ha aparecido la tercera edición en Marzorati, 1958, sin modificaciones.
- 4 *Il Secolo XX*. 2 vols., Bocca, Milano, 1941; 2ª ed., pág. 922, 1947.
- 5 *Problemi di Filosofia*, Perrella, Roma, 1941; 2ª ed., pág. 202, 1943.
- 6 *Dios y la Religión en la filosofía actual*. Trad. Pacios López, pág. 301, Miracle, Barcelona, 1952.
- 7 *Pascal*. Versión española, pág. 256, trad. Ruiz Cuevas, Miracle, Barcelona, 1955.
- 8 *Platone, Vita e Pensiero* (Guide bibliografiche), Milano, 1945.
- 9 *Il mio itinerario a Cristo*, versión española muy aumentada respecto de la italiana, página 115, trad. Horia-López Pacheco, Taurus, Madrid, 1957. Se anuncia una nueva edición italiana, vol. 11 de las "Opere Complete", ed. Marzorati.
- 10 *La Filosofia, hoy*. 2ª ed. española, trad. Matons-Rossi-Ruiz Cuevas, Miracle, 1956. La 3ª edición italiana es ampliada (2 vols.) de Marzorati, Milano, 1958.
- 11 *Lettere dalla campagna*. Pág. 176, Morcelliana, Brescia, 1945.
- 12 *Iglesia y mundo moderno*. Ed. española aparecida antes que la italiana (Chiesa Cattolica e mondo moderno), precedida por *La Iglesia y la civilización moderna*, ahora muy ampliada, pág. 292, Miracle, Barcelona, 1957, trad. J. Farrán y J. Ruiz Cuevas.
- 13 *Esistenza e consistenza*, contenido en *Filosofia e Metafisica* y en su traducción española *La existencia de Dios*. Por su importancia e independencia es citado individualmente, en "Atti del Congresso Internazionale di Filosofia", vol. II, págs. 415-437, Castellani, Milano, 1948.
- 14 *San Agustín*. Ed. española con material más amplio que la edición italiana, pág. 495, vol. I, trad. Alvarez Díez, Miracle, Barcelona, 1955.
- 15 *Metafisica della esperienza interna*. Trad. española en "Revista de la Universidad de Buenos Aires", Nº 14, págs. 483-500, 1950. (Incluido como último capítulo en "Herejías y verdades de nuestro tiempo".)
- 16 *Existencialismo auténtico y existencialismo espúreo*. Trad. española en la revista anteriormente citada, también añadida al volumen citado.
- 17 *Filosofia e Metafisica*. Pág. 271, Morcelliana, Brescia, 1950. Hay traducción española de D. Lagmanovich como *Existencia de Dios*. Ed. Richardet, Tucumán, 1955.
- 18 *Historia de la Filosofía*. Ed. española, trad. A. Muñoz Alonso, Miracle, Barcelona, 2ª ed., 1954.
- 19 *Il pensiero moderno*. Pág. 256, "La Scuola", Brescia, 1949. En la introducción contiene *I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno*.
- 20 *El problema de la educación*. Trad. española que reúne todos los trabajos del autor sobre pedagogía, 533 págs., trad. J. Ruiz Cuevas, Miracle, Barcelona, 1957.
- 21 *La existencia de Dios*. Trad. española de "Filosofia e Metafisica", ya citada.
- 22 *La interioridad objetiva*. Ed. española, 157 págs., trad. A. García Martínez. Ed. Aula, Murcia, 1955.
- 23 *In Spirito e Verità, Pensieri e Meditazioni* (Goriano de Cona), 305 págs., ed. Morcelliana, Brescia, 1952. La edición española es muy deficiente.
- 24 *Il pensiero filosofico di Rosmini*, antología en español, textos en "Il pensamiento filosofico di Rosmini". Trad. y prólogo de A. Muñoz Alonso, 416 págs., Miracle, Barcelona, 1954.
- 25 *La hora de Cristo*, excelente traducción española de Ruiz Cuevas. 211 págs., Miracle, Barcelona, 1954.
- 26 *L'uomo, questo squilibrato*. 1ª ed. italiana, Bocca, 1956. La edición española agrega una tercera parte sobre inmortalidad personal.

- 27 *Atto ed Essere*, en "Giornale di Metafisica", X, i, 69-84, Torino, 1955. Existe en la Obras Completas y hay traducción española, Miracle, Barcelona, 1961.
- 28 *Come si vince a Waterloo*. 221 págs. en *Opere Complete*, 2. Marzorati, Milano, 1957.
- 29 *Perspectivas de nuestro tiempo*. Trad. E. Paz, ed. Troquel, Buenos Aires, 1958.
- 30 *Morte e Immortalità*. 383 págs., en *Opere Complete*, v. 9, Marzorati, Milano, 1959.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SCIACCA

Además de las citadas en el curso del trabajo, unas cartas personales de Sciacca y A. Caturelli.

"Studi in onore di M. F. Sciacca", Marzorati, Milano, 1959.

"La Clepsidra", de Sciacca, ed. Columba, Buenos Aires, 1961.

"Metafísica de la Integralidad", de Alberto Caturelli, Universidad de Córdoba, 1959, aconsejado por el mismo Sciacca como intérprete fiel de su pensamiento.

"El pensamiento de M. F. Sciacca", ed. por sus admiradores argentinos como homenaje al maestro espiritualista italiano.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Apéndice

b) La comunicación y la ley del amor.

Conviene aquí examinar este capítulo (segunda parte) de "Come si vince a Waterloo" que expresa el problema moral de una manera más concreta.

1. — "Cada comunicación es impura: nos proyecta en el plano de lo abstracto y de lo general (Valéry); descarna y despersonaliza nuestra palabra interior; le quita su "existencialidad" incommunicable, y hace no-esencial su esencialidad, hecha general y abstracta. Hay una verdad: yo quiero comunicar aquello que *para mí* es esencial, y no lo esencial "en general"; comunicarlo en primera persona y yo, persona, en lo esencial que es mío. La comunicación que suprime el comunicante (el yo) no es ya tal, es fórmula sin sujeto, anónima; pero la comunicación que elimina lo esencial es sólo el aparecer de una "incógnita". Cada comunicación es síntesis concreta y personal de "existencia" y "valor": la existencia es tanto más existencia en cuanto mayormente se hace esencia en el valor, que es más "personal" en cuanto se hace mayormente existencia. Y entonces si la comunicación se proyecta en lo abstracto y lo general, pues está obligada a articularse en un "discurso", a "objetivizarse", perdiendo de esta manera, a través del filtro de la razón, su incommunicable subjetividad, también la no-comunicación se proyecta en lo abstracto opuesto a la subjetividad pura e infinitamente "pobre". Como defensa del plano abstracto y general no es suficiente dar la cara a la subjetividad y apoyarse con todo el propio peso (crecer todo por un lado es como crecer atravesado); es necesario estar erguidos, derechos; y al centro deben confluír la subjetividad de la existencia y la objetividad del valor, pero no como dos pesos que tiran en dirección opuesta por el hilo muy delgado de la comunicación, sino como dos elementos que la constituyen, y todavía más como dos "originarios" que la constituyen, por lo cual ella es la subjetividad de aquella objetividad, que es el valor y la objetividad o esencialidad de aquella subjetividad, que es la existencia. "Impura" no es la comunicación como "discurso", sino el diálogo que suprime lo existencial; pero es también impuro lo existencial que se cierra en su subjetividad y rehusa el diálogo, en espera de una pureza que, si no le viene del diálogo, no puede esperarla de la renuncia a dialogar, que es la muerte. Se muere por asfixia, como quien se niega a respirar, hasta que no tenga la garantía absoluta de la pureza del aire. En verdad es cierto que la comunicación es imperfecta, siempre, ya que ninguna palabra o diálogo puede comunicar no nuestra subjetividad pura (que no existe) sino nuestra plenitud interior, que es tal por el valor que trasciende toda existencialidad finita y toda comunicación. Por ello el silencio, entendido no como negación de la comunicación, sino como una forma de comunicación, es la menos impura e insuficiente. Es siempre palabra, siempre diálogo interior, el más inadecuado a la plenitud y el más respetuoso del misterio del yo, este "enigma" ontológico de existencia y valor, de singularidad irreductible y de esencialidad "objetiva", pero no por esto abstracto y general".

2. — "No existe comunicación sin silencio. La plenitud silenciosa es la comunicación significativa. Dos que se hablan pueden comunicarse sólo parcialmente; la palabra muere en los labios; se miran en silencio y lo expresan todo. Hay en el silencio una capacidad de donación que nos permite ofrecernos totalmente como holocausto en el altar; un arrojamiento de amor que nos desnuda y dispone a la comprensión. En los momentos solemnes de nuestra vida comunicamos a través del silencio solamente; la palabra molesta: '¡Calla!', '¡No hables!' Pero el silencio tan cargado de significado, ya que corta toda palabra, nos toma la garganta; la tensión de la total comunicación nos corta la respiración. Podemos romper la tensión también con cualquier palabra, hasta la más insignificante y fútil: es la necesidad de abrir un escape. No falta oxígeno, sino que nos quema demasiado oxígeno."

3. — "Hablar es dirigirse a otro. Me concentro, me retomo, me recojo para donarme en una palabra. Se dice que la palabra sale de lo interior hacia lo exterior: es realismo mediocre y baladí. Hablar es lanzar el propio discurso interior en el espacio interior del otro; generar en *mi* silencio la palabra que penetra en el silencio del *tu*, al cual se dirige; desde el recogimiento de quien habla, al recogimiento de quien escucha. La comprensión del silencio hace correr el vino de las palabras por los conductos del espíritu, sin que medios externos alteren su pureza. La palabra del hombre necesita del aire sólo físicamente, no espiritualmente. Comprenderse es un proceso de interiorización recíproca; fecundarse dialogando no es tirarse por la ventana del alma, sino penetrar cada vez más en lo más profundo de nosotros mismos por todas las puertas de la interioridad, donde crece la semilla, que, sin caer afuera, fecunda al otro; por el camino del espíritu los recoge y en secreto los devuelve fecundados por él para fecundarme a mí. Es una gestación bilateral de aquella criatura misteriosa, que ha nacido en el espíritu, cuya paternidad y maternidad junta es sólo el amor."

4. — "La comunicación: dialéctica viviente, la más tremenda. Ningún goce supera o iguala al de la comunicación; nada, al mismo tiempo es más cruel y doloroso que la comunicación. Es lo humano por excelencia; es la responsabilidad menos humana que podemos asumir. Goce y dolor, consuelo y desesperación, vida y muerte se unen en la comunicación, inagotable diálogo que es impotente en el monólogo, palabra clara que no anula el intervalo. Comunicar es el decir indecible, lo escuchado inaudito; es la palabra quemada que se reclina en la misma ceniza, sin llegar casi nunca a avivarla hasta consumirla en la llama viva."

Goce y sufrimiento: alegría de expresarse, de decirse, arrojarse, no fuera de nosotros, sino hacia el otro; el sufrimiento de no podernos develar plenamente por ser condicionados, por total y sacrificado que sea nuestro empeño. Empero aquella alegría tiene sabor por este sufrimiento que, a su vez, se ilumina de la misma alegría. ¡Ineficaz, la sola alegría de decirnos sin la presencia estimulante y dolorosa de lo inexpresado inexpresable; ciego, el solo sufrimiento de no alcanzar a expresar en la ausencia de cada palabra comunicada! Nos es tan poco goce que nunca es fútil, ni tan poco sufrimiento que no es nunca ciego. El verdadero sacrificio no es inmolarse en la pretensión sin comprensión que el otro nos entienda hasta el final sin entendernos mal y en el esfuerzo enconado y soberbio de comunicarnos enteros, cuyo éxito no nos puede no ser la 'fractura' en nosotros y en la 'ruptura' con el otro; es más bien aceptar en humildad la imposibilidad de la develación total y de la comprensión entera como única posibilidad de comunicación ininterrumpida. Enjugar las lágrimas del sufrimiento con la sonrisa de la alegría; empapar la alegría compuesta de la palabra comunicada en el mar de lo inexpreso, en el silencio inexpresable, manantial doloroso de la misma palabra. De otra manera faltamos de comprensión hacia nosotros mismos, hacia nuestra insuperable incapacidad de comunicarnos totalmente, que es la generosidad inagotable del infinito que nos nutre; faltamos de com-

preensión hacia el otro, cuya incomprensión requiere nuestra comprensión, según las 'exigencias' del *amor*: esto es abrir la puerta, arrojarse en la alegría de la comprensión asumida hasta el dolor extremo, que se apoya consolada, como la desesperación que espera, en lo 'trágico' puro, que es no entender y no ser entendido. Comunicar es entrar en el otro, vigilándonos; entrar sin invadir, delicadeza y discreción de la comunicación amorosa púdica reservada, con eficacia fecundadora. Invadir el otro es anularlo, impedirle devolver el don; es el rechazo de aceptar su palabra discreta; es violación de su domicilio interior, sin permitirle entrar en el nuestro; es la soberbia de quien cree ser toda la capacidad fecundadora y rehusa disponerse a recibir. Es una disponibilidad que hace al otro indispueto, lo anula como otro, nuestro semejante. El don en sentido unívoco, sin reciprocidad, es la forma más diabólica de posesión: no es comunicar, es violar; no es *amar*, es violentar; no es fecundar, es seducir y corromper estérilmente. El otro se vuelve el espejo de agua en el cual yo admiro, enamoradísimo, mi hermosa imagen: no me comunico al otro; hablo de mí a mí mismo. Es el delirio del egoísmo asesino, el juego homicida de quien monologa y se sirve del otro como escucha pasivo, rechazado de la comunicación. Por el contrario, la exigencia es que aceptemos, como necesidad salvadora, la pobreza de nuestra palabra, la imposibilidad de comunicarnos enteros, la reserva amorosa de la comunicación discreta, el don de la respuesta del otro, el sufrimiento de la incomprensión hacia la cual debemos la máxima comprensión. Lo que vale para nuestra rectitud y nuestra sinceridad es donar, en espíritu y verdad, lo poco que podemos comunicar y disponernos a comprender lo que recibimos. La autenticidad, consuelo de la humildad, desarma la inauténtica irrupción violenta y la derrota que quema de los malos entendidos, sostenes ilusorios de nuestro orgullo.

Quizás no reflexionamos lo suficiente en que, si nuestro deseo de comunicarnos enteros es satisfecho, si somos totalmente en nuestras palabras, con esta victoria habríamos perdido la batalla de nuestra grandeza humana. Sería, pues, la prueba de nuestra entera mortalidad. Nada es más mediocre que un sentimiento enteramente comunicado, acabado; nada más enteramente muerto de una vida cuyo deber es sólo el tiempo: no habría nada de infinito en nosotros; todo nuestro pensamiento, mortal, tendría el mismo valor de la naturaleza. La trama terrenal de cada hombre no sería más la 'historia' singularísima de un espíritu inmortal y por lo tanto siempre inacabada e inacabable en la prueba del mundo, sino la 'crónica' insignificante de un animal que se cumple en cada una de sus palabras, siempre percederas y por lo tanto no más palabras. Un hombre totalmente comunicado es un hombre 'concluido', cerrado en la finitud de su expresión, que deja de ser infinita, cuando no traduce, en su finitud, en infinito que puede además develarse en infinitas formas distintas. Cada palabra tiene un sentido infinito, que la sustenta; su esencialidad es lo no-expresado, que la estimula a ulteriores ocasiones, que la expresan siempre parcialmente y con sentidos infinitos. El poder fecundador de la palabra consiste en 'aludir', y exactamente por esto cada discurso nuestro no concluye, y tampoco concluye el curso de la vida ese discurso, breve o largo, que es nuestra existencia terrenal.

Baladí, un hombre totalmente expresado y comunicado; sólo quien es vacío cree haberlo dicho todo o todo comunicado de sí; frivolidad y vacío de naturaleza psicológica; propio de quienes quedan o se ponen bajo el nivel de su esencialidad humana. Ontológicamente, como hombres, no son frívolos porque no son concluidos ni vacíos; han dicho poco o nada de sí mismos y encierran lo infinito incommunicable, fuente de toda comunicación. Humildemente comprensivos hacia ellos (y es suficiente mirar nuestras miserias para que no nos falte indulgencia), según la misma exigencia de la palabra, no debemos cortarlos del hilo de la comunicación, sino insistir sin desfallecer nunca hasta el enésimo fracaso, sacando fuerzas de la paciencia amorosa y de la humillada humildad: cada tentativa fracasada de comunicación debe estimular a una nueva tentativa. Es la norma inexorable del *amor*, que sabe sacar fuerza del fracaso sólo con la despiadada exigencia de

mayor amor. La plenitud de la comunicación es el darse constantemente, sin término, en la palabra que traduce la intraducible plenitud de nuestra silenciosa interioridad.

Por otra parte, ¿cómo es posible que pretendamos enteramente comunicarnos, si no nos comprendemos enteramente a nosotros mismos? Siempre hay interiormente algo de inexpresable a nosotros mismos que va más allá de cada palabra nuestra, supera toda comunicación de nosotros con nosotros mismos; algo del cual no hay signo posible. Una sabiduría profunda, una responsabilidad interior de infinito nos sugieren y aconsejan aceptar el silencio como suprema palabra y expresión esencial, la única que nos comunica plenamente, nuestra única absoluta comunicación con nosotros mismos, el único diálogo que puede sobre el monólogo. La humanidad *radical* y *total* del silencio es la inhumanidad hacia cada palabra pronunciada, la humillación de la revelación parcial idolatrada de nuestras expresiones, acciones, pensamientos y obras. Aceptarlo es como radicar la expresión en terreno más fértil y por ende más fecundo de palabras eficaces y penetrantes en las conciencias en su misma capacidad recíproca de compenetración que eleva y promueve.

No existen palabras 'obvias'; cada palabra es 'evidente' con una evidencia de sentidos infinitos, de múltiples sugerencias, con ilusiones a granel, con insinuaciones provenientes de lejanas y perdidas direcciones. Por lo tanto cada palabra contiene una infinitud de misterios, su esencial silencio, creador de múltiples diálogos."

5. — "Alegoría y sufrimiento es la comunicación, tremenda dialéctica viviente. La alegría de que nuestra palabra penetra en el otro, se coloque fecundadora, discreta en su atento silencio y promueva la respuesta esperada, aquella que es suya para nosotros; el sufrimiento temeroso que puede ser incomprendida a pesar de nuestro esfuerzo y termine con un silencio obstinado e inexpresivo; o que sea entendida a *nivel inferior* de su exigencia 'mal entendida'. Es el constante tormento de la incompreensión, la duda cruel e invencible de no ser entendidos que acompaña cada tentativa nuestra de comunicación. Salir de nuestro silencio, conversar, es arriesgarse, y arriesgar de hacer caer en el vacío el don más bello y verdadero, aquel escorcel de oro que es nuestra vida interior, que se encuentra allí, sobre la mesa del azar que nunca falta en su lugar, por la decidida voluntad de la mano temblorosa, aunque desde el principio se sepa que somos incomprendidos, malentendidos. Por el contrario, al principio y a cada tentativa es necesario el convencimiento de ser malentendidos, incomprendidos; convencerse con magnanimidad escondida en los pliegues de nuestro sufrimiento, en la comprensión hacia la incompreensión que nos espera, con amorosa piedad hacia el malentendido del cual seremos víctimas, de manera que nuestro fracaso al cual nos exponemos no atenúe el arrojo reservado y el empuje del don se vea debilitado, sino cada vez más robustecido por la ola del rechazo. Es lo 'positivo cristiano' de lo 'Trágico' que consiste en ser malentendidos, lucha sin cuartel de nosotros con nosotros mismos, contra nosotros por nosotros, en la cual se enfrentan, decididos a luchar hasta la muerte, opuestos elementos y discordes que procuran crear una armonía hecha de sus mismos pedazos reunidos en un cuerpo nuevo; es nuestra lucha contra la tentación de cerrarse para no arriesgar, vencidos por el desaliento o la desesperación, por la indignación o el desprecio.

Pero, hasta que es posible vencer en Waterloo, la victoria sobre aquellos sentimientos deprimentes o alentadores, no debe ser la muerte estéril de los mismos, sino su fecunda vivencia, transfiguración salvadora: matar la fuerza anuladora para recuperar la energía vital de la comunicación en la forma de comprensión hacia quien no nos comprende y de entender quien nos ha malentendido. Quiero decir, vencerlos en cuanto desaliento o desprecio, implicarlos como al fracaso y libre sumisión al rechazo previsto, para estar en perspectiva que no deforma, en el campo de acción, previsión de derrota, pero que no cede al empuje de la tentativa. Se trata de la batalla que hay que ganar contra el orgullo de la ambición de la victoria a cualquier precio, contra el propósito metálico de violar la puerta que no podemos abrir, de hacer de la decisión un medio contundente

que rompa el corazón del otro, sin renunciar nunca, en esta lucha contra nosotros por nosotros y por el otro, al propósito decidido de cargar la palabra con toda la fuerza de nuestra interioridad aguda y quemante, para que sea medio que penetra 'edificando' sin matar, que se limite a presentar la invitación, promovida por la voluntad de *amor* y no impuesto por la voluntad de poder. De esta manera se prepara a vencer toda desilusión innata, todo rechazo que mortifica, toda baja que entristece, todas las incomprensiones obtusas, también los malentendidos premeditados; lucha a fondo contra la tentación, la más fuerte y peligrosa, de cerrarse en el dolor orgulloso y en la desesperación soberbia, de destruirse por dentro, anestesiados por los desmanes de nuestra voluntad mortificada. De otra manera arriesgamos empujar nuestra tensión por la imposibilidad de comunicar hacia el límite de la voluntad de rebelión, que provoca al fin la ruptura con el otro, negándolo en nuestro rechazo de comunicarnos con él. En el choque, hechos pedazos por nuestra cerrada soberbia, rebajamos nuestra originaria 'locura' de *amor* hasta el nivel de la 'locura' animal, que nos aísla de nosotros y de los demás, en un delirio que no es más que ordenada llama de caridad deseosa de expansión, sino desconectado vociferar de soberbia enloquecida. La desdeñosa nobleza, aún caritativa en su noble desdén, en aceptar el rechazo sin renunciar a otra posibilidad de abertura, se muda en venganza hacia el otro y en odio hacia nosotros mismos, incomunicados por exceso de voluntad de comunicación y por defecto de *amor* comunicativo hacia quien, a veces sin culpa y también inocente, falta de capacidad de revivir y acoger.

Todos estos sentimientos, en el doloroso sufrimiento de la incomprensión y malentendido, juegan terriblemente en nuestro interior, chocan y se mezclan, se rechazan y traen. La fuerza y todo lo que tienen de positivo, de viril y noble, de apasionado y espiritual, pueden recuperarse sólo filtrándolos a través de nuestra comprensión hacia quien no nos comprende, pasándolos por el tamiz de la caridad que le debemos todavía debido a su indisponibilidad para comprendernos, culpable o no que ella pueda ser. Nuestra misma voluntad de comprensión se autentica, nos mueve a conformarnos de dolorosa alegría con ese limitado, con ese 'nada' que el otro puede recibir de nosotros y devolvernos, de la respuesta inadecuada y también absolutamente insuficiente, a esforzarnos para adecuarnos a ella, sin empobrecer el empuje de don de nuestra palabra intensa, pero despojándolo de su presunción y cubriéndolo de humildad, cuyo mejor semblante consiste en ser pulcramente sencilla. Hay una variedad de sutilezas en el vestido desacostumbrado y 'demodé' de la humildad, que acoge el *amor sacrificado al amor*, que supera todo amaneramiento refinado de modalidades estudiadas y capciosas. Sólo en este modo prolifica la comunicación incomunicada, lo 'trágico' del malentendido es tragedia sublime, en el cual *amor* resucita de la misma muerte; la palabra mortificada no corrompe la semilla henchida del silencio y se traduce en respeto hacia nosotros y el otro, de nosotros 'semejantes' a él, que no es *el otro de nosotros*, sino *el otro como nosotros*."

6. — "Cuando dos son en uno y uno en dos no hay más dudas: es toda la humanidad gozosa y dolorosa, sistemada y decidida como una verdad eterna."

7. — "El *amor* es silencio, en el tiempo y el espacio, en la mente y voluntad, en la memoria y el futuro. Es el desafío absoluto, la decisión más segura también contra lo irremediable, pues sabe que es remedio invencible para todo. Con toda razón está firmemente convencida de las cosas más irracionales. Su fuerza es la seguridad de convicción que todo es posible; así como la fuerza del silencio es la seguridad de creer que toda palabra es inútil. El *amor* no tiene en cuenta obstáculos pues cree que todo y todos están con él y van donde él se dirige con seguridad. ¿Cómo es posible que el *amor* piense que haya alguien que busque otra cosa fuera de lo que el *amor* quiere? No hay nada que pedir a quien sabe dar todo. ¿Qué puede pedir el silencio que todo lo da? Un alma enamorada es perfume de su soledad, necesaria para comunicar en silencio con su *amor*. Todo duerme en esta vigilia sin sueño y llena de ensueños, sin palabras y envuelta en silencio sonoro."

8. — "Novalis: 'en la lejanía todo grito se hace vocal'. En la lejanía todo es palabra: las montañas, los cielos, los ríos, la tierra.

El hombre es el lenguaje de las cosas.

El hombre es el don de su palabra a otro hombre. En la 'proximidad' el silencio es la palabra del *amor*."

9. — "El *amor* no está hecho solo de silencios, sino también de palabras: su difusión esencial lo obliga a darse; en esta obediencia actúa su libertad. Pero su lugar es el silencio, del cual nace, aparece, se difunde como palabra y al cual vuelve, volviéndose sobre sí mismo, para amar mayormente con testimonio. Un amor que no nace del silencio y no vuelve a él, que se agota en el discurso, no es amor, es seducción. Quiere 'persuadir' sin 'convencer', convencido de no ser amor sino prueba de fuerza, pura fuerza de persuasión, suficiente para poseer, pero denegada al don. El 'donjuanismo', bajo ciertos aspectos, es la seducción sin amor, el hablar sin esencialidad, la palabra sin silencio. El 'gorgiano elogio de Elena' trepa sobre la responsabilidad de Palamedes, artífice hábil de palabras persuasivas. Son los que creen vencer en Austerts. También la persuasión tiene su parte positiva: se requiere que ponga su capacidad sugestiva al servicio del convencimiento sincero; que se purifique en la llama del *amor* para reducirla sin apagarla; que cambie la fuerza de voluntad posesiva en voluntad de don para transformarla, recuperando toda su energía, desde voluntad de potencia en potencia de la voluntad de *amor*. Es suficiente que el seductor reencuentre, por un instante, de luz de amor, la capacidad de ahogar sus palabras en el silencio interior y se esfuerce en escuchar callando, para que la voluntad de seducción se apague en los labios. Se reencuentra en el juego, pero ya no guiándolo hábilmente desde afuera; tomado en el juego, el juego termina. Descubre la seriedad del *amor* y por un instante por lo menos se siente aplastado por el peso de su superficialidad y enristecido por su miseria. Ha ganado en Waterloo."

10. — "El diálogo entre dos personas que se quieren profundamente a un cierto punto y en el momento de su más intensa profundidad, se hace silencioso. Cada uno intuye lo que el otro siente y piensa y ninguno de los dos siente más la necesidad de hablar. La intuición de *amor* corre más lejos que cada palabra, la hace superflua y la anula. Los cuerpos se han vuelto sonoros: hablan sin decir, cargados de todas las vibraciones del espíritu. El silencio canta para todas las palabras no expresadas, en todos los significados intuidos. El alma es una fuente de agua que sueña con un diálogo a la segunda potencia. El tejido de nuestra carne se hace transparente y la sangre corre en las venas del alma. El agua clara de la vida sube cantando en las alturas del espíritu. La zona silenciosa del *amor* es la vida eterna de todas las palabras. Es la hora de la muerte viviente; el último granito ha bajado en la clepsidra. El tiempo ha muerto: es la hora de la muerte de la muerte. El bote de dos vidas ha tocado la orilla opuesta, en silencio."

"Hacerse nada, la nada de la nada; desaparezca hasta el polvo. Esto es *amar*. Pero la nada no es la nada; ser nada por amor es nuestro ser, todo el ser de mi ser, toda su riqueza. Por lo tanto ese nada es mi todo, mi yo verdadero que se ha anulado por amor de quien es mi todo, y, haciéndose nada para quien es mi todo, mi nada es mi todo. Sólo haciéndome nada por amor, soy todo quien amo como todo. Yo, nada, es como si creara el ser de mi ser. La nada por amor sobrepasa en plenitud.

El silencio es un camino de acceso al secreto de la persona; también en este sentido, como en el ápice de la intensidad y el recogimiento. Nada de mí está lejos de mí o fuera del instante del silencio. Ninguna palabra puede comunicar la integridad y la unidad de mi ser. Lo inefable, que soy yo entero, se comunica a través del silencio, que devela el enigma sin violar el secreto. El silencio es el espacio espiritual, en el cual la existencia se manifiesta en su totalidad indivisa, sobre la parcialidad de la palabra siempre fragmentaria. Me parece que Brunschvig ha dicho que si pudiéramos expresarlo todo, no nos entenderíamos más.

Es la paradoja del amor: quiere conocer el otro, leerlo como a un libro abierto y teme, al mismo tiempo, de poder hacerlo. No nos comprendemos hasta cuando tenemos algo que decirnos, algo que no es posible formular, una plenitud inefable: nos comprendemos por lo que nos queda para decir y nunca será posible expresar. El día en que nos hubiésemos dicho todo, hubiésemos 'publicado' todo nuestro ser, no nos comprenderemos más. Esto es, desde ese día quedaremos siempre 'mudos' y ningún silencio nos permitiría comunicar nuestro enigma en el secreto inviolable."

"Descubrir las palabras del silencio es recoger la esencia de todas las cosas, ver el corazón de los hombres. Amar es descubrir una palabra del silencio, es ver el corazón de una persona, ver lo invisible, escuchar lo inescuchable. Es ser, respirar nuestro ser. Es no desear más; no iniciar otras pruebas, pues la prueba de la vida está hecha y no hay nada que reprobar. Callan todas las voces, habla el silencio. La palabra sueña. Todos los sonidos son llenos de silencio; todos los silencios son sonoros. Ayer es hoy; mañana es hoy; hoy es siempre hoy. Lo invisible ciega de tal manera que es luminosamente visible. Toda la luz suena en el silencio visible de una palabra no pronunciada. Esta es la riqueza gratuita del don de mí a otro."

"Una persona se enamora; está pensativa y silenciosa, mirando la otra desde el primer momento. ¿Procura verla bien? ¿No se satisface de mirarla por el amor que le tiene y el misterio que encierra? No se trata de esto en verdad. Se esfuerza no en 'ver' sino en 'recordar'. El amor es siempre recuerdo. Lo ha descubierto por primero, Platón; pero seguramente lo habrán notado Adán y Eva. ¿Recordar qué? Nada, absolutamente nada; el enamorado no recuerda nada. En su memoria, como en un pizarrón, ha pasado el borrador. El enamorado no recuerda nada; el vacío de su memoria está lleno del silencio de su amor. Silencio abierto al recuerdo; está escuchando. No recuerda donde nunca ha visto a la persona amada; no hay lugar, ni tiempo, ni aquí, ni allá, ni antes, ni después. No hay una primera vez. Lo ha visto siempre y ha visto solamente ella. El enamorado no tiene más puntos de referencia o de comparación. Ha dado las espaldas al espacio. No tiene más un ayer o un mañana: Ha saltado al tiempo. El amor es siempre lugar, sin ayer y sin mañana: es el recuerdo sin memoria de nada, el recuerdo sin principio y sin fin. El amor es el recuerdo que no se acuerda nunca de sí. El amor es, simplemente; por ello está siempre solo. Dios está solo; toda criatura que ama está sola. Esta soledad silenciosa es la garantía suprema de la unidad indisoluble de las almas en el amor."

"Quien ama de verdad no cae nunca en la tentación de conocer el motivo por el cual ama. No se lo pregunta siquiera; si se le presenta lejanamente el problema, lo deshecha. El amor es solamente el sentimiento que hecha por la borda todos los milenarios grandiosos vacíos 'porqués'. Quien ama de verdad, ama abandonado al amor. Está sumergido en él y por lo tanto nada con absoluta seguridad. Si pensara en ahogarse es porque iría a pique. Sólo las mujeres saben amar de esta manera."

"Toda mujer es una palabra poética de sentidos infinitos. No se lee nunca suficientemente. 'Tendrías que verla con mis ojos.' No hace falta esta inútil operación de cirugía: no se trata de ojos sino de sensibilidad. 'Haría falta que tus ojos se iluminaran de la misma luz que está en mí para verla como yo la veo.' Armonía de miembros, parte de una armonía única, instrumentos que traducen las palabras del espíritu."

"Aquellas palabras están clavadas en nuestra memoria. Están allí y nuestra cabeza da vueltas alrededor de ellas, como la tierra sobre su eje. Palabras intransitables como la eternidad. Yo las he esculpido en tu alma, tú, en la mía, con diligencia y amor para que no las olvidemos nunca."

Nada que hacer: no alcanzaremos nunca a comprender lo que entonces nos diríamos."

"El pico rompe la piedra: rompiéndola la hace arder. La palabra de Cristo rompe el corazón pero lo hace quemar."

¿Se nos cae el mundo encima? ¡Cómo es delicado este aluvión de pedazos!

¿El cielo se abre como una telaraña? ¡Liviandad de las estrellas!

El pico hace arder las piedras que rompe. *Amar el amor* es abrazar nuestro verdugo."

"La acerba incertidumbre de la joven de quince años: mujer sí y no mujer. ¡Cuánta maliciosa inocencia!

La Iglesia matutina: clara y pobre en lienzos limpios, pobre y simple en los campesinos vestidos para la Misa. ¡Cuánta inocente malicia!

No es verdad que la potencia de la música sea debido al hecho que es 'sin palabras'. La música es lenguaje; y no hay lenguaje sin palabras y silencios. La potencia de la música es medida por los silencios que es capaz de promover. La verdadera música es aquella que crea el silencio, como la verdadera poesía, como todo lenguaje creador. El *amor* crea (es cuento de hadas, música, poesía) porque exige la totalidad y la fidelidad; don absoluto, implica una totalidad absoluta de fidelidad y totalidad que, por temor de perderse en el discurso insuficiente, se recoge en la sinceridad y en la plenitud del silencio."

"El sonido velado de las campanas en la neblina: me asocio sin ser arrastrado, persuadido. La melancolía dulce de las praderas abandonadas en el muerto otoño: voces débiles sin acentos de ira o gestos, diálogos serenos de sonidos y colores.

Los ojos humedecidos conmueven más que las lágrimas lloradas. La gracia marchita de los caminos estrechos y solitarios.

El leve perfume de las flores de campo: tocar, de paso, un poco de su verdor, cerrar en la pisada del pie el verde del pasto fresco, para evitarle las ruedas del carro.

En mí se refleja la imagen de todo el universo, sin que penetre un mosquito o una pajita. El inviolable filtro de mis sentimientos lo compone en una plegaria."

"El libro del corazón no está escrito en triángulos y cálculos'.

¿Lees en él un gran dolor? Signo de gracia obtenida.

¿Lees en él una sonrisa de alegría? Ilumina el mundo.

¿Encuentras una palabra de consuelo? Consuela todos los hombres.

¿Aparece una lágrima? Hazla un manantial de redención.

¿Encuentras una esperanza? Haz de ella la alegría de todos.

¿Hay una cruz? Plántala y crecerá el árbol.

¿Vive en él el amor? Incendia el universo."



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR